



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA E FORME DEL SAPERE

TESI DI LAUREA:

**Immanenza e morfologia nel materialismo storico di  
Antonio Labriola**

*Candidato:*

**Andrea L. Mazzola**

*Relatore:*

**Chiar.mo Prof. Alfonso M. Iacono**

*Anno Accademico 2012-2013*

*A Pino Vicari*

*amatissimo nonno, protagonista di  
storiche lotte politiche e sindacali a  
difesa della dignità e dei diritti dei  
lavoratori e dei contadini siciliani.*

## INDICE

|  |     |
|--|-----|
| INTRODUZIONE   | 4   |
| PARTE PRIMA  |     |
| <i>Premessa</i>  | 8   |
| <i>Capitolo 1 — Il «compito dello storico» di W. von Humboldt.</i> | 9   |
| <i>Capitolo 2 — Il «Sommario di Istorica» di J. G. Droysen</i>     | 32  |
| PARTE SECONDA  |     |
| <i>Premessa</i>  | 52  |
| <i>Capitolo 3 — La riflessione di H. Steinthal</i>                 | 53  |
| <i>Capitolo 4 — La psicologia dei popoli di M. Lazarus</i>         | 69  |
| PARTE TERZA  |     |
| <i>Premessa</i>  | 89  |
| <i>Capitolo 5 — «I Problemi della filosofia della storia»</i>      | 91  |
| <i>Capitolo 6 — La concezione materialistica della storia.</i>     | 100 |
| CONCLUSIONI  | 126 |
| BIBLIOGRAFIA   | 130 |

## Introduzione

Nella presente ricerca tenteremo di affrontare alcuni temi classici del materialismo storico labriolano, i quali, sebbene estremamente noti e — si potrebbe dire — oramai quasi ‘canonici’ (ci riferiamo nello specifico alle nozioni di ‘immanenza’ e ‘morfologia’), necessitano, a nostro avviso, di essere indagati dal punto di vista della loro ‘genesì’ concettuale, cercando di ricostruire (certamente non nella sua interezza, il che sarebbe impossibile per un lavoro come quello che presentiamo) il percorso teorico che può aver condotto Labriola a sviluppare la sua peculiare concezione materialistica della storia, che si differenzia sia dalle coeve elaborazioni teoriche della Seconda Internazionale, sia da un certo engelsismo deterioro, come da certo marxismo terzinternazionalista. Il materialismo storico di Labriola, infatti, come sarà mostrato nel corso dell’esposizione, si caratterizza per essere sempre ‘aperto’ e ‘critico’, anche nei confronti dello sviluppo dello stesso pensiero socialista, venendo a costituire, più che un corpo di dottrine, un vero e proprio approccio metodologico da applicare — sempre ‘criticamente’ — all’analisi del presente alla luce delle formazioni storiche trascorse, così come per delineare l’azione rivoluzionaria del proletariato, venendo ad assumere, in tal modo, anche una chiara definizione politica. La peculiarità del marxismo di Labriola si caratterizza non soltanto per un approccio non dogmatico ai testi marx-engelsiani e nei confronti delle teorie in essi esposte, bensì anche per la ‘specificità’ della sua genesi. La formazione filosofico-intellettuale di Labriola (e di conseguenza il suo approdo al marxismo) si differenzia dal percorso intellettuale percorso dai ‘fondatori’ del socialismo scientifico (ovvero, l’idealismo e la dialettica hegeliana ‘corretta’ e ‘rovesciata’ dal materialismo di Feuerbach); sembrerebbe, infatti, che il pensiero di Feuerbach non abbia molto influito sulla concezione della storia di Labriola, né che il suo materialismo si sia mostrato determinante per la revisione critica delle sue prime posizioni più rigidamente hegeliane<sup>1</sup>. D’altronde, se si tiene conto del dibattito sostenuto da Labriola contro un certo materialismo volgare (un materialismo ‘dogmatico’ e ‘metafisico’) tipico del positivismo in voga in Italia durante la seconda metà del XIX secolo<sup>2</sup>, si può comprendere perché il

---

<sup>1</sup> «Non sappiamo dire esattamente cosa il Labriola debba al Feuerbach, che egli afferma di avere

<sup>2</sup> «I neofiti dell’evoluzionismo usano di parlare con orgoglioso disprezzo degli Schelling e degli Hegel: ma non s’accorgono che cotesta zuppa che essi ammanniscono è proprio tal quale come quel pan bollito; se non che è mal preparata e peggio condita? Che si chiamino poi *positivisti*, il Comte non lo perdonerebbe a nessuno». (Cfr. A. LABRIOLA, *I problemi della filosofia della storia*, a cura di N. Siciliani De Cumis, Napoli 1976, p. 40 n. 13). Il Labriola, infatti, considerava ‘idealistiche’ tutte quelle concezioni filosofiche che, riposando su astrazioni non dimostrabili (siano esse la ‘materia’, il ‘progresso’,

materialismo ‘non storico’ del Feuerbach non abbia profondamente inciso nella formazione filosofica del cassinate. La formazione filosofica di Labriola, infatti, pur prendendo le proprie mosse da un impianto hegeliano, è stata caratterizzata dall’incontro sia con la filosofia di Herbart, sia con i più importanti esponenti della scuola herbartiana (nello specifico, i cosiddetti teorici della *Völkerpsychologie*), nonché con la psicologia di Wundt e la filosofia di Lotze<sup>3</sup>. Il rapporto di Labriola con l’hegelismo, inoltre, si è sempre caratterizzato per una sua ‘criticità’ interna che ha spinto il cassinate, almeno fin dal 1871 (ben prima, dunque, della ‘svolta’ marxista), a mettere in discussione l’eccessiva ‘speculatività’ del sistema hegeliano, pur non rigettandone le basi teoriche<sup>4</sup>. Risale proprio al 1871, infatti, lo scritto redatto in occasione degli esami per la libera docenza che Labriola tenne a Napoli per l’insegnamento della filosofia della storia. Tale scritto, un tema sul problema ‘*se l’idea sia il fondamento della storia*’, manifesta già i primi tentativi del cassinate di ‘revisione’ del sistema hegeliano, «contrapponendo all’Hegel l’Humboldt e lo Steinthal che ne deriva e usando del Lotze, di cui aveva allora piena la mente»<sup>5</sup>. Le originarie posizioni hegeliane di Labriola, dunque, troveranno una loro correzione in senso ‘non idealistico’ non attraverso il materialismo tedesco che si può far risalire a Feuerbach, bensì attraverso la psicologia herbartiana, la psicologia dei popoli di Lazarus e Steinthal, la

---

l’‘evoluzione’ ecc...) si proponevano il compito di abbracciare tutto il materiale della conoscenza in una visione sistematica, unitaria e perfettamente compiuta: anche il materialismo correva un tale rischio, quando esso elevava la materia a ‘categoria assoluta’ e risoltrice dell’essenza della realtà. Per paradosso, dunque, anche il materialismo poteva macchiarsi di ‘idealismo’, «la qual parola in genere è applicabile ad ogni filosofia» (cfr. lettera di Labriola a Croce del 7 settembre 1903, in A. LABRIOLA, *Lettere a Benedetto Croce (1885-1904)*, Napoli 1975, pp. 366-367). Per una panoramica sulla cultura positivista in Italia può essere utile consultare la monografia di A. Santucci del 1996, in particolar modo si veda il cap. VI (cfr. A. SANTUCCI, *Gli eredi del positivismo. Ricerche sulla filosofia italiana fra ‘800 e ‘900*, Bologna 1996, pp. 229-269)

<sup>3</sup> Riteniamo che la migliore panoramica sulla formazione del Labriola sia fornita nell’ormai classico lavoro di Dal Pane, che rimane un punto di riferimento imprescindibile. (cfr. L. DAL PANE, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, ed. cit.)

<sup>4</sup> Afferma risolutamente il De Cumis: «Il Labriola [...] filosoficamente parlando nasce e muore hegeliano, pur aprendosi variamente nel corso della vita, ma sempre all’interno del “principio dello Hegellismo”». (N. SICILIANI DE CUMIS, *Il criterio del “morfologico” secondo Labriola*, in ID., *Labriola dopo Labriola. Tra nuove carte d’archivio, ricerche, didattiche*, Pisa 2011, p. 75). Tuttavia, dello stesso avviso non è il Poggi, il quale scrive nel suo principale studio su Labriola che «i motivi essenziali della filosofia di Hegel che erano alla base delle analisi marxiane mostravano [...] di non esercitare una particolare influenza neanche sull’evoluzione della riflessione di Labriola. Già allontanatosi dalla tematica di impianto hegeliano negli anni Settanta, Labriola [...] nel corso degli anni Ottanta aveva assunto infatti nei confronti dello hegelismo di costante distanza critica che lo conduceva, nella “prelezione” del 1887, a un vero e proprio rifiuto d’ogni *Weltanschauung* monistica. Un rifiuto questo nel quale era stata implicita e comunque percettibile con chiarezza — oltre alla valutazione decisamente negativa della concezione della storia propria dei “neohegeliani” — una netta lontananza rispetto anche alle specifiche tesi di Hegel». (S. POGGI, *Antonio Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milano 1978, pp. 166-167). Secondo l’opinione di chi scrive, comunque, una posizione come quella del Poggi risulta poco sostenibile, considerando il fatto che lo stesso Labriola affermava di esser diventato comunista per via della sua «educazione (rigorosamente) hegeliana». (cfr. *infra*, n. 177)

<sup>5</sup> Cfr. L. DAL PANE, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, ed. cit., pp. 82 sgg., e pp. 126 e sgg.

logica di Wundt e di Lotze, nonché attraverso la filosofia della storia e della lingua di Humboldt.

Alla luce di tali considerazioni, abbiamo quindi rivolto la nostra attenzione alla nozione di ‘immanenza’ e di ‘morfologia’ (temi centrali nel materialismo storico di Labriola) da un punto di vista ‘genetico’. Non potendo, in questa sede, tentare di ricostruire l’intero percorso formativo del Labriola, abbiamo preferito concentrarci su alcuni aspetti determinati. Innanzi tutto, abbiamo ristretto la nostra ricerca soltanto ai due concetti sopra accennati, tentando di operare una selezione (tra autori e opere) che potesse essere funzionale per la comprensione della loro genesi teorica. Quindi, si è proceduto ad esporre, nelle loro linee generali e in relazione ai temi che ci interessano, il pensiero degli autori scelti, assieme al commento di alcuni testi rappresentativi, con la convinzione che, qualsivoglia ricerca di questo tipo non possa prescindere da un’attenta lettura e analisi testuale, che dev’essere quindi integrata dalle dichiarazioni esplicite dell’autore che ci si propone di studiare, ma senza dimenticare che ciò che l’autore non afferma esplicitamente è spesso celato nel senso delle opere che egli può aver letto e studiato, e che si sono mostrate fondamentali per la sua formazione. Gli autori che ci siamo proposti di analizzare nella seguente ricerca sono Wilhelm von Humboldt, Gustav Droysen, Heymann Steinthal e Moritz Lazarus, e su tale selezione (le cui ragioni risulteranno più chiare nel corso della trattazione) ci siamo basati per la struttura della tesi. Abbiamo proceduto a suddividere la tesi in tre parti: la prima, contenente i primi due capitoli, incentrati sulla riflessione di Humboldt e di Droysen, la seconda, contenente il terzo e il quarto, si concentra invece sul pensiero di Steinthal e di Lazarus, nonché sulla nozione generale di *Völkerpsychologie*, l’ultima, invece, articolandosi in due ulteriori capitoli, analizzerà la nozione di ‘immanenza’ e ‘morfologia’ in alcuni testi di Labriola a partire dal 1887, anno a cui risale la famosa ‘prelezione’ sui *Problemi della filosofia della storia*, nella quale, a nostro avviso, la riflessione teorica sulla storia assume per la prima volta una forma più sistematica e compiuta. Le tre parti, inoltre, sono anche il risultato di una suddivisione ‘tematica’ del lavoro. Si è preferito, infatti, non soltanto operare una divisione ‘per autori’, ma cercare di conciliare quest’ultima con una divisione per ‘temi’: la prima parte, dunque, si concentrerà, in particolar modo, sulla nozione di ‘immanenza’ in Humboldt e Droysen, la seconda, invece, cercherà, prendendo le mosse dal concetto di ‘morfologia’ e di ‘metodo genetico’, di mostrare come tale problematica si articoli nei testi di Steinthal e di Lazarus, tentando di far emergere quegli aspetti della questione che poi saranno utili per costruire un ‘bagaglio’ teorico che possa permettere di affrontare geneticamente i testi di Labriola.

L'ultima parte, infatti, può esser considerata come una 'sintesi' delle prime due, in quanto ciò che è stato detto sui problemi dell'immanenza e della morfologia nei capitoli precedenti, tenderà di esser rintracciato nei testi di Labriola, cercando di mostrare se, e come, sia possibile istituire una continuità teorica a convalida della selezione degli autori, delle opere e delle tematiche che è stata operata in vista della presente ricerca. Riguardo al 'metodo' seguito nel corso del lavoro si è già fatto qualche accenno nelle righe precedenti; si aggiunge qui che, vista la grande importanza che è stata conferita all'analisi dei testi, le 'derivazioni teoriche' e le 'influenze' sono state colte anche nel loro carattere implicito. Ciò significa che, nella prospettiva del presente lavoro, abbiamo cercato di allineare il nostro punto di vista con quello del filosofo di Cassino, tentando di individuare quegli spunti e quelle tematiche che possano aver contribuito a dar forma compiuta alla sua peculiare concezione della storia e del materialismo storico. Questo vuol dire, ancora, che tra gli autori da noi presi in considerazione e Labriola non si istituisce una 'discendenza' diretta (considerando anche il fatto che, a nostro avviso, è sempre errato nell'approccio alla storia della filosofia istituire delle rigide 'catene di filiazione' tra autori), bensì un'influenza di tematiche e problemi che, vista la multiforme formazione del cassinate, possono essere stati determinanti per la risoluzione e la definizione di ben determinati aspetti concettuali della sua opera e della sua riflessione storica, filosofica e politica.

## Parte prima

### Premessa

Se si volesse tentare di definire attraverso poche parole il carattere fondamentale della riflessione humboldtiana riteniamo non ci si possa esimere dall'usare il lemma 'tensione', dove per 'tensione' non intendiamo contraddizioni non risolte all'interno del complesso sistema di pensiero dell'autore, bensì il suo procedere a 'raggiera', irradiando da ben precise premesse teoriche le quali, tuttavia, non costringono il sistema in una formulazione chiusa e organicamente ordinata, bensì lasciano aperto spazio ad ulteriori sviluppi, spesso impliciti o sottintesi negli stessi testi humboldtiani. Nel corso del presente capitolo tenteremo di mostrare quello che, a nostro avviso, è il 'cuore' teorico a partire dal quale è possibile sviluppare una riflessione che tenderà di investire non solo l'indagine sul peculiare 'svolgere' del pensiero del filosofo di Potsdam, bensì l'individuazione del 'filo conduttore' che tenteremo di sviluppare nel corso dell'intera tesi, la quale tenderà di definire, attraverso l'analisi dei testi da noi presi in esame, la ricostruzione 'genetica' di ciò che rappresenta il 'nucleo' della problematica labriolana relativa al carattere del suo peculiarissimo materialismo storico: cioè la nozione di 'immanenza' (nella sua particolare declinazione che investe la problematica stessa dell'intricato rapporto *struttura-sovrastuttura* in Labriola) la quale sarà poi ulteriormente sviluppata al fine provare a ricostruire il percorso teorico labriolano che avrebbe condotto a formulare quella che, probabilmente, è la sua tesi più nota: cioè quella 'previsione morfologica' che gli consente di delineare, in termini non teleologici, la possibilità teorica del tramonto della società capitalistica e l'avvento del socialismo. È nostra convinzione, infatti, che proprio a partire dalla riflessione di Humboldt si possa cominciare a delineare una teorizzazione 'immanentistica' relativa all'esplicarsi dell'agire (inteso in senso ampio) umano nella storia a partire dal peculiare 'idealismo' humboldtiano<sup>6</sup>, il che, vedremo, avrà

---

<sup>6</sup> Sull'importanza che la speculazione di Humboldt ha rivestito per lo sviluppo del pensiero di Labriola ci informa L. Dal Pane, il quale nella sua nota monografia sul cassinate, rende noto che Labriola decise di porre «l'Humboldt in principio della sua trattazione per la libera docenza» sostenuta nel 1871, (Cfr. L. DAL PANE, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Torino 1975, p. 139, d'ora in poi



importanti ricadute proprio per quanto riguarda la complessa dialettica tra storia umana e ‘prodotti’. Tuttavia, onde evitare di anticipare eccessivamente tematiche e problemi che saranno più chiari soltanto durante il corso dell’esposizione, crediamo sia utile volgere la nostra attenzione direttamente ai testi e ricercare, all’interno di essi, le ‘tappe’ teoriche che ci condurranno lungo tutto il corso della tesi alla definizione primaria del nostro problema. Nel presente capitolo, ci concentreremo sui testi di Humboldt che Labriola poteva aver letto direttamente prima della stesura del primo saggio sulla concezione materialistica della storia, pubblicato nel 1895, e che possono aver determinato — indipendentemente dalle suggestioni humboldtiane che possono esser giunte a Labriola attraverso altri autori, dei quali ci occuperemo nei capitoli seguenti —, alla formulazione consapevole della tematica dell’immanenza nella storia, facendo anche riferimento ad altri testi humboldtiani che, sebbene pubblicati dopo il 1895, possono essere utili per la comprensione di alcuni nodi teorici rilevanti per il fine che la presente ricerca si propone.

## **Capitolo 1 — Il «compito dello storico» di W. von Humboldt.**

*Su immanenza e ‘fenomenicità’ delle leggi storiche*

---

semplicemente *Dal Pane* ) — ovvero una tesi sul tema *se l’idea sia il fondamento della storia*, in cui Labriola «respinge l’ipotesi inclusa nell’enunciato, contrapponendo all’Hegel l’Humboldt e lo Steinthal [...]» (*Ibid.*, p. 82), — sottolineando come «[Humboldt] aveva insistito sull’idea che la storia non è un processo di evoluzione continua e necessaria, ma un movimento libero e multiplo, in cui ciascun individuo, ciascuna generazione, ciascuna nazione ha la sua vita distinta e il suo valore proprio, e aveva mostrato, meglio di tutti suoi predecessori, che il compito dello storico non deve limitarsi alla critica delle fonti e alla ricostruzione dei fatti, ma deve estendersi alla ricerca delle forze o delle idee che li hanno prodotti» (*Ibid.*, p. 139). Inoltre, stando al testo degli appunti preparatori alla stesura di quella tesi riportati da Dal Pane, possiamo aver maggiore contezza dell’incontestabile rilievo che Labriola assegnava alla speculazione humboldtiana per la determinazione del suo tentativo di fondare ‘non hegelianamente’ una filosofia della storia. In quegli appunti si può infatti leggere, ad esempio, come Labriola affermi che «il problema delle idee nella storia è stato per la prima volta nettamente formulato da G. di Humboldt. Egli dice: nella storia non importa sapere i fatti, questa cognizione è semplicemente cronaca. Quello che ha prodotto il fatto sono le idee — etiche-estetiche-religiose etc. — e queste segnano il valore dei fatti stessi. La storia non è svolgimento di una legge (naturale) ma l’espressione di un valore, e come le idee sono il principio, così esse segnano il fine della storia»; tuttavia, mette in evidenza Labriola «[egli] non riuscì a determinare la relazione fra le idee e la storia, perché gli mancava la soluzione del problema psicologico, gli mancava in somma la cognizione sistematica la posizione del problema». (*Ibid.*, p. 129). La caratterizzazione della speculazione filosofica humboldtiana come riflessione sullo ‘statuto delle idee nella storia’, si ripresenterà anche nel ‘programma’ sul corso di filosofia della storia che Labriola invia, nel 1871, al rettore dell’Università di Napoli, dove possiamo leggere chiaramente: «Il problema delle idee nella storia (Humboldt)» (*Ibid.*, p. 478).

1. La dissertazione *Il compito dello storico (Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers)*<sup>7</sup>, presentata il 12 aprile 1821 all'Accademia prussiana delle scienze di Berlino, e che verrà pubblicata l'anno seguente, rappresenta sicuramente uno dei punti più alti della riflessione humboldtiana sulla filosofia della storia, in cui convergono i motivi speculativi che, nelle loro trame fondamentali, sono rinvenibili fin negli scritti di Humboldt dedicati a problematiche storiche risalenti agli ultimi anni del XVIII secolo, in cui gran parte delle maglie di problemi che noi analizzeremo in queste pagine sono già chiaramente formulate, a conferma di una continuità 'sostanziale' del pensiero humboldtiano, pur così sfaccettato e multiforme, difficile da abbracciare nella sua totalità<sup>8</sup>; in particolar modo, faremo qualche riferimento al lungo frammento *Il secolo diciottesimo (Die achtzehnte Jahrhundert)*<sup>9</sup>, il quale, sebbene pubblicato solo nel 1904, può rendere più chiari alcuni nodi concettuali del testo che tenteremo di analizzare nelle seguenti pagine.

2. Lo scritto si apre con la lapidaria affermazione: «Lo storico ha come compito l'esposizione dell'accaduto»<sup>10</sup>, dove, dietro la parola «accaduto» si cela, a nostro avviso, un problema filosofico di fondamentale importanza per comprendere il significato della riflessione humboldtiana in merito al carattere stesso del darsi della storia, cioè: cosa si intende teoricamente quando si tenta una definizione del concetto di 'essere storia', in quanto qualsiasi indagine sul compito che il singolo indagatore deve assumere nei confronti del materiale storico non può essere svincolato dall'indagine — attenta e precisa, quanto più scevra di elementi di ambiguità — sul carattere stesso di questo materiale e, come vedremo più avanti, sulle sue stesse condizioni di conoscibilità. Al fine di renderne più chiaro il concetto di 'condizioni di esistenza' le quali, kantianamente, sono

---

<sup>7</sup> Nel corso del presente testo faremo riferimento alla traduzione italiana di G. Moretto, contenuta nel volume W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto e F. Tessitore, Torino 2004 (d'ora in poi *SF*), alle pagg. 521-540

<sup>8</sup> «Ha detto benissimo il Cassirer che Humboldt è uno spirito perfettamente sistematico per quanto nemico di ogni tecnica esteriore della sistemazione. Egli procede a grandi spirali, risale di continuo alle matrici del proprio universo speculativo mentre esplora le regioni più varie della cultura, le approfondisce quanto più ne moltiplica i rapporti, i campi d'applicazione. Ecco perché nella sua opera ogni parte rimanda all'insieme, ossia a una metacritica che dall'oggetto si sposta al soggetto nell'unità dei suoi presupposti, delle sue proposizioni problematichette». (E. RAIMONDI, *Humboldt e la critica letteraria*, in AA. VV., *Humboldt nella cultura contemporanea*, a cura di L. Heilmann, Bologna 1976, p. 182); per un'analisi recente delle implicazioni teoriche che lo stesso 'procedere' del filosofare Humboldtiano porta con sé si rimanda al volume A. CARRANO, *Un eccellente dilettante. Saggio su Wilhelm von Humboldt*, con una nota di F. Tessitore, Napoli 2001, p. 9 sgg.

<sup>9</sup> W. VON HUMBOLDT, *Il secolo diciottesimo*, trad. it. di G. Moretto, in *SF*, pp. 297-397

<sup>10</sup> *Il compito dello storico*, in *SF*, p. 521

strettamente intrecciate alle ‘condizioni di conoscibilità’<sup>11</sup>, Humboldt rileva un possibile dualismo nella concezione filosofica della storia, la quale, vedremo, costituirà un *continuum* teorico lungo l’intero svolgersi della presente ricerca, ovvero la necessità di definire, in prima istanza, cosa si intende per ‘materia’ e ‘forma’ della storia<sup>12</sup>:

«La semplice esposizione [del materiale storico] rappresenta [...] la prima, indispensabile esigenza del suo ufficio [dello storico] e insieme il massimo che da lui ci si possa attendere. Sotto questo profilo, più che autonomo e creativo, egli appare ricettivo e imitativo. Da parte dei sensi però l’accaduto è individuabile solo parzialmente, il resto occorre percepirlo, dedurlo, intuirlo. Quel che di esso balza alla vista è disperso, sconnesso, isolato; l’osservazione diretta non è in grado di cogliere ciò che conferisce unità a questa realtà frammentaria, cioè che colloca il particolare nella sua vera luce e dà forma al tutto»<sup>13</sup>.

Già da queste breve, ma denso, passo, si intravede la possibilità della non-coincidenza tra il ‘darsi’ del materiale nella storia e l’apprendere questo materiale, aprendo la riflessione a considerazioni che includono anche un’indagine sulla stessa natura del ‘conoscere storico’, indagine che, vedremo, condurrà Humboldt a teorizzare il nesso fortissimo che egli instaura tra *principia essendi* della storia e *principia cognoscendi*. Ma, senza voler anticipare troppo, ritorniamo al passo da noi appena citato. Quando Humboldt afferma che «l’osservazione non è in grado di cogliere ciò che conferisce unità» al carattere apparentemente multiforme e frammentario della storia, cioè non riesce a collocare «il particolare nella sua vera luce» al fine di «dar forma al tutto»<sup>14</sup>, egli postula la possibilità di concepire una concezione della storia la quale, sebbene abbracci ‘universalisticamente’ lo statuto relativo alla sua forma, renda quest’ultima comprensibile attraverso la «messa in luce» della natura del particolare singolo, cioè, come vedremo meglio, egli apre ad una concezione della storia che deve essere capace di tenere insieme, al contempo, il suo carattere universalistico e la possibilità di pensare in esso il particolare

---

<sup>11</sup> «[...] la lettura [di Humboldt] della *Critica* si concentrò di preferenza sull’Analitica invece che sulla Dialettica trascendentale, sui suoi presupposti teoretici invece che sulle sue conseguenze etico-pratiche». (Cfr. A. CARRANO, *Un eccellente dilettante. Saggio su Wilhelm von Humboldt*, ed. cit., p. 39)

<sup>12</sup> Il problema di una definizione filosofica del carattere ‘duale’ dell’interpretazione del fatto storico, concernente cioè sia la materia empirica sia la forma in cui essa può essere pensata ed indagata, si ritrova già nello scritto *Il secolo diciottesimo* (*Das achtzehnte Jahrhundert*), dove esso viene riconnesso alla problematica gnoseologica (legata, cioè, alle possibilità di conoscibilità dell’accaduto storico), problematica che, vedremo in seguito, si rivelerà fondamentale anche nello scritto da noi preso in esame. Ne *Il secolo diciottesimo*, Humboldt istituisce un parallelismo tra ‘facoltà conoscitive’ e ‘elementi’ della conoscenza storica. Egli afferma infatti che «L’intelletto che osserva e l’immaginazione creativa devono essere congiunti con un vincolo armonico. Il primo deve raccogliere concetti e fatti solo affinché la seconda li possa versare nella sua forma e strutturare in un tutto [...]». (W. VON HUMBOLDT, *Il secolo diciottesimo*, in *SF*, p. 298)

<sup>13</sup> *Il compito dello storico*, ed. cit., p. 522

<sup>14</sup> «La verità storica non si esaurisce nell’orizzonte dell’esattezza empirica, dell’accertamento analitico dell’effettualmente osservabile, ma comprende l’individuazione della forma unitaria degli avvenimenti. Essa è verità *weltgeschichtliche*, non soltanto *historische*». (Cfr. M. IVALDO, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, Napoli 1980, p. 139)

in tutta la sua peculiarità e specificità storica<sup>15</sup>. È a questo punto che, si rende necessario l'interrogarsi su quale possa essere questa 'forma della storia', la quale, privilegiando l'esplicarsi di essa attraverso i singoli fenomeni storici, possa al contempo render conto del 'tutto' universalisticamente inteso, o meglio, possa esplicitare la *Weltanschauung* storica che sia atta a rendere possibile una tale 'conciliazione'. Humboldt, riconoscendo il dualismo tra *materia* della storia e *forma* della storia, ne connota non solo l'aspetto meramente teorico ma individua, parimenti, come obiettivi polemici entrambi gli estremi: cioè, la concezione della storia meramente 'empirica' la quale, come abbiamo visto, non può rendere conto della storia correttamente intesa, e dall'altro lato, la concezione 'ideale', la quale, privilegiando il momento teoretico su quello pratico, rischia di essere qualcosa di 'altro' rispetto all'effettivo 'accaduto' nella storia (e abbiamo visto quanto importante sia per Humboldt sottolineare il fatto che, compito precipuo dello storico è proprio l'«esposizione dell'accaduto»). Egli si pone il compito, dunque, di primaria importanza, di portare a compimento una possibile compresenza di entrambi i momenti, senza annullarli l'uno nell'altro, ma salvaguardandoli, entrambi, nella loro specificità euristica. Ed è proprio per salvaguardarne l'insanabile dualismo che Humboldt, avvia l'esposizione per mezzo di una metafora la quale, ben lungi dall'essere meramente 'esplicativa' e rivelandosi al contrario estremamente pregnante anche per il significato teorico che riveste nella speculazione humboldtiana<sup>16</sup>, gli servirà per fornire la caratterizzazione della sua concezione dell'indagine storica, ovvero, l'identificazione del lavoro storico con il lavoro 'artistico' del poeta<sup>17</sup>. Afferma infatti Humboldt:

---

<sup>15</sup> «Sebbene dunque per Humboldt sia "riconoscibile solo nel singolo", il tutto è e resta, potremmo dire, oggettivamente la sua condizione organica, il suo contesto di senso, in quanto è soggettivamente, come idea, il vero apriori che ne supporta la comprensione». (A. CARRANO, *Il luogo delle idee nella filosofia di Wilhelm von Humboldt*, in AA. VV., *Wilhelm von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «sapere positivi»*, Napoli 1993, p. 98)

<sup>16</sup> Per il significato speculativo ed euristico che riveste il ricorrere alla metafora nella riflessione di Humboldt (in particolar modo in relazione alla sua indagine sul linguaggio) si rimanda alle osservazioni svolte da D. Di Cesare nell'introduzione al volume W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, intr. e trad. a cura di D. Di Cesare, Roma 1991 (d'ora in poi *DL*), pp. XXIV-XXVI. («Il testo humboldtiano è percorso [...] da un'ininterrotta serie di metafore reciprocamente connesse che, al modo di altrettante prospettive sul linguaggio, ne illuminano alcuni lati, per lasciarne in ombra altri. Alla metafora, tradizionalmente esclusa dal discorso scientifico con l'accusa di oscurità e indeterminatezza, viene qui riconosciuto il suo fondamentale valore euristico [...] Per Humboldt [...] l'uso metaforico o "retorico" (*UVS* IV:30) del linguaggio, all'interno del suo progetto di studio, non elimina in alcun modo la possibilità di un uso "scientifico" (*ibid.*)»). L'autrice cita dalle *Gesammelte Schriften* a cura di A. Leitzmann (1903-1936), e si riferisce in particolare allo scritto *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820) contenuto nel IV volume. Noi faremo invece riferimento alla traduzione italiana a cura di A. Carrano in *SF*, pp. 723-745

<sup>17</sup> Per un'attenta analisi di questa metafora si rimanda al saggio di T. Borsche *Il metodo storico come opera d'arte linguistica* in AA. VV., *Wilhelm von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «sapere positivi»*, ed. cit., pp. 114 e sgg.

«Come il poeta, anche se in modo diverso, egli deve elaborare in sé quanto ha riunito in maniera confusa al fine di trasformarlo in un tutto organico. Può apparire pericoloso identificare, anche in un solo punto, i campi dello storico e del poeta. Eppure è innegabile l'affinità esistente tra le loro rispettive attività. Se infatti, stando a quanto abbiamo detto, il primo non raggiunge con l'esposizione la verità dell'accaduto se non integrando e connettendo i dati incompleti e frammentari dell'osservazione diretta, come il poeta egli può fare ciò soltanto mediante la fantasia. Siccome però egli subordina quest'ultima all'esperienza e all'esplorazione della realtà, abbiamo qui la differenza che elimina ogni pericolo. In questa subordinazione la fantasia non opera come fantasia pura, per cui è più esatto chiamarla capacità di presagire e di connettere»<sup>18</sup>.

Riteniamo che siano due i nodi concettuali da mettere in evidenza al fine di poterli indagare separatamente, per mostrarne al contempo le continue implicazioni reciproche. Ci riferiamo, nello specifico alla *a*) enunciazione del carattere 'organico' che deve assumere l'esposizione della storia e *b*) alla messa in luce della tensione tra raccolta di dati empirici e costruzione 'ideale'. Si tratta di un passaggio fondamentale per poter comprendere come Humboldt stia tentando di costruire una riflessione la quale, come abbiamo accennato all'inizio del capitolo, sia capace di render conto dell'estrema multiformità della storia (e vedremo più avanti come ciò implichi un'interessante riformulazione e ripensamento dello stesso concetto di 'storia', andando ad investire la riflessione sulla fondamentale differenza tra ciò che è storico e ciò che non lo è) assieme alla necessità di non sacrificare nessuna pretesa di universalità, che si pone come caratteristica peculiare del sapere filosofico di contro al 'particolarismo empirico' delle scienze della natura, le quali proprio a cavallo tra i secoli XVIII e XIX cominciavano a conoscere un sempre più rapido sviluppo.

3. Il problema di una concezione storica che sia quanto più vicina alla concezione dell'organico<sup>19</sup> — e che quindi, per sua stessa definizione, non implichi un forte dualismo tra leggi estrinseche e leggi intrinseche, o per essere più chiari, renda possibile pensare una 'legalità' del fatto storico soltanto 'fisiologicamente', cioè, attraverso l'analisi delle sue leggi interne, in opposizione alle leggi meccanicistiche, che agiscono come una struttura estrinseca al darsi del fatto storico<sup>20</sup> — non è un problema di poco conto, in quanto è

---

<sup>18</sup> *Il compito dello storico*, in *SF*, p. 523

<sup>19</sup> «Il suo problema di fondo [di Humboldt, N.d.R.] sembra quello di trovare nell'universo storico [...] ciò che la scienza viene scoprendo nell'essere vivente, ossia un'organizzazione che si proponga come il fondamento nascosto dei nati descrittivi immediati e della totalità dell'essere, come la legge interna che determina la possibilità stessa dell'esistenza funzionale di un organismo». (Cfr. E. RAIMONDI, *Humboldt e la critica letteraria*, in AA. VV., *Humboldt nella cultura contemporanea*, ed. cit., p. 192)

<sup>20</sup> «Come osserva il Cassirer (cfr. E. CASSIRER, *La filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnaud, Firenze 1961, vol. I, p. 127), il concetto di organismo era suscettibile di un duplice trattamento: poteva trasformarsi in un principio esplicativo altrettanto rigido quanto quello meccanicistico, come poteva riassumere le caratteristiche di 'regolarità' e di 'libertà' che sono proprie di ogni attività spirituale. Questi sviluppi alternativi sono di fatto rappresentati da Bopp e dai fratelli Grimm da un lato, e da Humboldt dall'altro». (Cfr. E. PICARDI, *Organismo linguistico ed organismo vivente*, in AA. VV., *Wilhelm von Humboldt nella cultura contemporanea*, ed. cit., p. 87)

proprio a partire dalla definizione di uno studio della storia che privilegi il suo carattere organico che sarà possibile trovare la ‘chiave’ per risolvere il problema che, abbiamo visto, è sotteso alla trattazione humboldtiana, cioè la tensione tra ‘individuale’ e ‘universale’, tra ‘individuo’ e ‘totalità storica’, tra ‘materiale empirico’ e ‘forma storica’, tensione che si risolve nella contrapposizione tra ‘autodeterminazione’ degli eventi storici (il che investe parimenti un interrogarsi sulla supposta ‘libertà’ degli agenti della storia<sup>21</sup>) e possibilità di una ‘teleologia’ storica. La ‘risoluzione’ di una tale contrapposizione è resa possibile dalla peculiarissima teorizzazione del concetto di ‘individuo’ e di ‘prassi storica’ che, come vedremo, costituirà il nocciolo concettuale da cui sarà possibile pensare un’immanenza degli elementi ideali nelle formazioni ‘empiriche’ della storia. Tuttavia, conviene non anticipare tematiche che verranno discusse più ampiamente nel seguito della trattazione; soffermeremo la nostra attenzione, quindi, sulle implicazioni concettuali che lo stesso concetto di ‘organismo’ sottintende, prima nei suoi tratti generali, quindi confrontando la nostra esposizione con alcuni luoghi dell’opera di Humboldt che possono aiutarci a render più chiari alcuni nessi concettuali che, attraverso la presente ricerca, cercheremo di individuare e render più chiari.

L’organismo, a differenza del sistema ‘meccanico’ di forze, presenta la peculiarità di portare in sé stesso rilevanti nessi tra le sue parti, configurandosi come ciò che risulta dall’interazione tra quest’ultime; in altre parole, gli ‘elementi’ dell’organismo non sono mai elementi tra loro estrinseci, i cui nessi possono essere isolati senza pregiudicare l’immagine complessiva della formazione, bensì essi vanno colti nella loro peculiare specificità senza trascurare (anzi, portando in risalto) l’intimo nesso che essi intrattengono con l’insieme, essendo quest’ultimo possibile solo attraverso di essi, ed acquistando essi un senso e un significato circa le relazioni che intrattengono tra loro collocati all’interno della totalità organica. Si tratta, insomma, di una ‘formazione’ la quale, presentando delle attività e dei nessi di funzionamento interni, si manifesta come ‘sintesi’ di processi individuali che, al contempo, sono sempre universali, in quanto funzionali allo sviluppo del tutto organico. Riferendosi al carattere delle formazioni linguistiche (e vedremo in seguito perché è possibile riferirsi alla nozione di organismo facendo riferimento agli scritti sul linguaggio) Humboldt afferma infatti: «Emanazione immediata di un essere organico nel suo valore sensibile e spirituale, la lingua partecipa della natura di tutto ciò che è organico

---

<sup>21</sup> «[...] l’individuo non è una essenza che riposta quietamente su sé medesima, ma nel proprio storico esistere manifesta forza (*Kraft*), si rivela come potenza libera, attività spontanea. [...] Forza e libertà sono [...] due strutture costitutive del soggetto individuale humboldtiano, la cui consistenza specifica deve essere messa a fuoco e approfondita». (Cfr. M. IVALDO, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, ed. cit., p. 93)

per il fatto che in essa ogni elemento sussiste solo per mezzo dell'altro e il tutto solo in virtù della forza che pervade la totalità»<sup>22</sup>; dove è chiaramente affermato il carattere di 'interdipendenza' dei vari elementi che costituiscono il tutto organico della formazione linguistica. Nel caso della storia, gli 'elementi' sono costituiti dal materiale empirico dell'accaduto (quel materiale empirico la cui attenta analisi ed esposizione rappresenta proprio quella «prima, indispensabile esigenza» di qualsivoglia impresa storiografica) i quali, tuttavia, non possono essere pensati come un organismo se essi non vengono preliminarmente inseriti in un contesto capace di renderli pensabili e concepibili come interdipendenti. Come si vede, si riaffaccia il già citato problema del dualismo 'materia-forma' nella considerazione dei fatti storici, dualismo che va sviluppato nelle sue implicazioni concettuali ed epistemologiche.

4. Il problema del nesso 'materiale empirico' e 'condizioni di pensabilità' della storia dal punto di vista della totalità costituisce il perno attorno cui si dipana tutta la riflessione contenuta nello scritto che stiamo esaminando, in quanto è a partire da questo problematico nesso che si inserisce il tentativo humboldtiano di costituire una mediazione tra atteggiamento 'empirico' ed atteggiamento 'filosofico' o, detto in altri termini, che costituisce il tentativo di ricercare un equilibrio, concettualmente fecondo, tra storia 'effettuale' e conoscibilità teorica di quest'ultima. Continua infatti Humboldt:

Lo storico tiene presenti tutti i fili dell'agire terreno e tutte le tracce delle idee sovraterrene; l'oggetto del suo studio è approssimativamente, l'insieme dell'esistenza, ragion per cui egli deve anche seguire tutte le direzioni dello spirito. Ma speculazione, esperienza e poesia non sono attività dello spirito separate, opposte e limitanti a vicenda, bensì irradiazioni diverse delle medesime attività. Per raggiungere la verità storica si devono [...] percorrere contemporaneamente due vie: esplorare l'accaduto in maniera rigorosa, imparziale, critica, e collegare quanto è stato indagato, presagendo ciò che quei mezzi non permettono di raggiungere. Chi si limita a percorrere la prima di queste vie non coglie l'essenza della verità stessa; chi invece la trascura per preferirle la seconda rischia di falsare la verità nei particolari. Solo facendo propria la forma di tutto ciò che accade lo spirito può comprendere meglio la materia realmente esplorabile e può imparare a scoprirvi più di quanto non sia possibile alla mera prestazione dell'intelletto. Tutto dipende esclusivamente da questa assimilazione della forza indagatrice e dell'oggetto da indagare<sup>23</sup>.

Si affaccia, in questo passo, la formulazione di uno dei nodi teorici più forti dell'intero tentativo humboldtiano di fondare la sua concezione 'immanentistica' del darsi delle leggi che regolano lo sviluppo della storia, ed esso risiede nell'identificazione, già

---

<sup>22</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, in *SF*, pp. 725-726

<sup>23</sup> W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, ed. cit., pp. 523-524

accennata in precedenza, di *principia essendi* e *principia cognoscendi*. Compito precipuo dello storico, dunque, è quello di ricercare nella storia la stessa ‘forza indagatrice’ che lo anima nella ricerca, al fine di mostrare i nessi organici della storia alla luce delle ‘categorie’ poste in atto dal lavoro storico. L’identificazione tra oggetto e conoscenza dell’oggetto è di importanza fondamentale per risolvere il problema della tensione tra materia e forma storica: la ‘fantasia’ (o la sua facoltà immaginativa) non può (e non deve) operare alla stessa stregua di quella del poeta, bensì deve rivolgersi direttamente alla ricerca attenta e precisa dei fatti storici. Tuttavia, affinché una ricerca su fatti storici sia condotta su basi scientifiche (altrimenti, essa non sarebbe qualcosa di diverso da una semplice ‘raccolta del materiale’, senza che tuttavia esso possa presentare una sorta di ‘legalità’ che ne consenta la pensabilità come di un materiale scientificamente ordinato) è necessario ‘fondare’ la possibilità che lo ‘spirito’ dello storico, il quale si appresta a conferire la forma al materiale, sia adeguato a quest’ultimo: in altre parole, è necessario postulare la coincidenza tra metodo dell’indagine e oggetto dell’indagine<sup>24</sup>, altrimenti il metodo dell’indagine rischierebbe di rimanere pur sempre arbitrario, si rischierebbe in altre parole di incorrere nei due ‘errori’ prospettati da Humboldt, cioè, una ricerca che sia esclusivamente ‘empirica’ priva di sistematicità interna, oppure una storia ‘soltanto filosofica’ che rischia di falsare gli stessi eventi storici al fine di piegarli alla struttura concettuale che ad essi sovraimpone<sup>25</sup>. Affinché avvenga questa ‘mediazione’ è necessario che l’atto conoscitivo che muova dal soggetto alla comprensione dell’oggetto e, per converso, che ritorni quindi al soggetto sotto forma di oggetto appreso, possa ‘partecipare’ del carattere del materiale della conoscenza, è necessario parimenti che la facoltà conoscitiva di cui bisogna servirsi non sia confinata nella semplice nozione del ‘sapere’ (*Wissen*) qualcosa riguardo ad un oggetto, bensì del ‘comprendere’ (*Verstehen*), la quale a

<sup>24</sup> «Soggetto e oggetto non appartengono [...] a due mondi rigidamente separati. Muovendo da una idea di separazione non si può conseguire conoscenza viva, autentica della storia. È vero invece che uno strutturale legame correla il comprendente e il compreso». (M. IVALDO, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, ed. cit., p. 141).

<sup>25</sup> Lo stesso atteggiamento manterrà Humboldt quando si rivolgerà alla descrizione della ‘metodologia’ della ricerca sulle lingue, valendo per essa la stessa presupposizione valida per l’analisi storica, cioè la necessità di trovare una ‘mediazione’ tra metodo della ricerca (nonché apparato categoriale volto ad indagare il materiale) e ricerca empirica: «[...] per il fatto che il procedimento qui raccomandato insiste sulla ricerca il più possibile esauriente dei dati, ma deve collegarvi necessariamente la deduzione da meri concetti, per portare unità nella molteplicità e per acquisire l’esatto punto di vista per l’osservazione e il giudizio delle singole differenze, previene il pericolo che altrimenti minaccia, in modo altrettanto pernicioso, lo studio comparato delle lingue che intraprenda unilateralmente così la via storica come quella filosofica. [...] [L]a lingua — in quanto scaturisce dalla profondità dello spirito, dalle leggi del pensiero, e dalla totalità dell’organizzazione umana, che in realtà passa in singole individualità e, divisa in singoli fenomeni, si ripercuote su di essa — esige l’applicazione, diretta da un’esatta metodica, del pensiero puro e insieme dall’indagine rigorosamente storica». (Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, in *SF*, p. 776). Vedremo che anche nel caso della lingua il ‘ponte’ che renderà possibile tale mediazione sarà il carattere ‘umano’ di quest’ultima.



differenza della semplice conoscenza implica un'immedesimazione tra i due estremi compresi nel processo di mediazione<sup>26</sup>. Per 'comprendere' il passato storico, dunque, è necessario farsi 'uno' con esso, in altre parole, riconoscere il proprio 'spirito individuale' (nella formulazione non idealistica nell'uso humboldtiano del lemma 'spirito', il quale racchiude in sé tutto l'ambito dell'esistere umano non riducibile a semplici azioni di produzione materiale) nello 'spirito della storia', il che implica un doppio passaggio concettuale: da un lato 'individualizzare' lo spirito dell'uomo nella storia e dall'altro lato 'universalizzare' la manifestazione singola di tale spirito. Anche in questo caso, come abbiamo fatto in precedenza, è necessario rivolgere la nostra attenzione alle riflessioni humboldtiane sulla lingua. Egli afferma infatti nello scritto *Sullo studio comparato delle lingue*:

La lingua non è affatto un libero prodotto del singolo uomo, ma appartiene sempre alla nazione intera; in questa altresì le successive generazioni ricevono la lingua delle generazioni esistite in passato. Per il fatto che in essa si mescola, si raffina e si trasforma il modo di rappresentare di ogni età, sesso, ceto sociale [...] la lingua diventa il grande punto di passaggio dalla soggettività, dall'individualità sempre limitata a un'esistenza onnicomprensiva. [...] [L]a verità oggettiva deriva dalla intera forza dell'individualità soggettiva. Questo è possibile solo con e attraverso la lingua. [...] Mentre si oppone al conoscibile come soggettiva, la lingua compare dinanzi all'uomo come oggettiva. Ognuna infatti è una risonanza dell'universale natura; e se è vero che la quintessenza di tutte non può mai diventare una copia integrale della soggettività dell'umanità, le lingue tuttavia si approssimano ininterrottamente a questa meta<sup>27</sup>.

Vediamo che Humboldt afferma a chiarissime lettere che la possibilità di ravvisare l'oggettivo e l'universale risiede esclusivamente nel darsi 'individuale' di quest'ultimo, o, in altre parole, è soltanto nell'individuale che è possibile rinvenire l'oggettivo e l'universale a cui deve tendere ogni tentativo scientifico di ricerca<sup>28</sup>. Tale individualizzazione della totalità storica — e ciò è di fondamentale importanza per comprendere la portata e il senso del tentativo humboldtiano di 'incorporare' lo spirito

---

<sup>26</sup> La problematica del 'Verstehen' nella prospettiva di una fondazione filosofica dell'atto del conoscere storico è programmaticamente svolta ed affrontata da A. Boeckh il quale affermerà nella sua nota opera *La filologia come scienza storica (Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, 1877)* che: «la filologia ha [...] [come] fine [...] la costruzione storica di tutto il sapere e delle sue parti e la conoscenza delle idee costitutive impresse nel sapere stesso. [...] Riconoscere il conosciuto, rappresentarlo genuinamente, liberarlo dalla falsificazione del tempo, dall'incomprensione, da ciò che non appare come un tutto riconducibile all'unità [...]» (p. 48). Vedremo come l'atto conoscitivo del 'Verstehen' costituisca la premessa epistemologica fondante per qualsivoglia tentativo di teorizzare una nozione di 'immanenza storica' la quale provi a prescindere dagli schemi concettuali dell'idealismo 'classico'; si esporrà più dettagliatamente in seguito come l'atto del 'Verstehen' si ponga come 'premessa teorica' portante di tutti quegli autori di cui ci occuperemo nel corso della presente ricerca, e come, a nostro avviso, esso possa contribuire a render più chiaro il processo 'genetico' del peculiare materialismo storico di Labriola.

<sup>27</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sullo studio comparato delle lingue*, ed. cit., pp. 739-742

<sup>28</sup> «La filologia costruisce a partire dalla storia, non dal concetto; ma il suo fine ultimo è pur sempre che il concetto si sveli nella peculiare realtà storica». (A. BOECKH, *La filologia come scienza storica*, ed. cit., p. 51)

nella storia, senza cadere in quello che è (a suo avviso) l'errore fondamentale dell'idealismo, cioè la pretesa di voler far derivare la storia dalle costruzioni della ragione, trascurando il materiale empirico di essa — non può non ricondurre a ripensare due categorie essenziali ad ogni riflessione filosofica sulla storia, ovvero, la nozione di 'soggetto' della storia (nella sua doppia declinazione di 'individuo' e 'soggetto universale') e di 'azione' storica, cioè, una riconsiderazione della *praxis* operata da tale soggetto. Introdurre tali problematiche può anche aiutarci a comprendere il motivo speculativo per cui le riflessioni humboldtiane sulla storia e sulla lingua, abbiamo visto, sono sovrapponibili circa i nessi teorici essenziali<sup>29</sup>. La possibilità di una 'radice' concettuale comune ai due ambiti di riflessione risiede nel carattere della speculazione humboldtiana, da noi introdotta all'apertura del presente capitolo, quando abbiamo fatto riferimento all'immagine della 'raggiera': i vari ambiti di indagine intrapresi da Humboldt (filosofia della storia, etica, politica, estetica, linguistica) fanno capo ad un fondamento concettuale che, come il tronco nel confronto dei rami o, più significativamente, come il 'centro' da cui si irradiano circolarmente i raggi di una ruota, viene a costituire un vero e proprio 'fulcro' teorico a cui le diverse manifestazioni 'particolari' della riflessione humboldtiana fanno capo. Tale 'fulcro' risponde ad un preciso interesse dell'autore, cioè «quello di riflettere sull'uomo, sul senso del suo itinerario storico, sulle condizioni che rendono conoscibile e formidabile il carattere peculiare dell'uomo stesso. In altri termini, Humboldt intende elaborare, con disposizione unitaria anche se in fasi successive di sviluppo e seppure in forma non esteriormente sistematica, una antropologia filosofica»<sup>30</sup>. Una riflessione sull'uomo, dunque, non può non volgere il proprio sguardo verso ciò che dell'uomo è più peculiare, ovverosia, il suo 'concreto' agire individuale e collettivo, nonché le diverse manifestazioni della sua azione, manifestazioni non soltanto materiali, ma che includono tutto ciò che viene chiamato colloquialmente 'spirituale', il che implica parimenti un interrogarsi sul carattere umano e sul significato (non solo filosofico) dell'esistenza storica dell'individuo. Si tratta, come si vede, di questioni che non possono non investire una gran quantità di studi, tuttavia, non è scopo della presente ricerca quella di delineare l'antropologia di Humboldt nelle sue diverse declinazioni, ci interessa piuttosto mettere in risalto come la formulazione humboldtiana dell'immanenza delle leggi storiche sia

---

<sup>29</sup> Bisogna, tuttavia, tenere sempre a mente che, sebbene lo studio di Humboldt si indirizzi verso diversi ambiti del sapere umano relativo all'uomo, la riflessione filosofica sulla lingua assume una dimensione privilegiata in quanto, a giudizio del filosofo, è propriamente nella lingua che si manifesta, in maniera compiuta, o meglio 'eminentemente adeguata', il manifestarsi dello spirito umano: «La lingua [...] non è in alcun modo un semplice strumento di comunicazione, ma l'impronta dello spirito e della visione del mondo di chi parla [...]». (W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, ed. cit., p. 794)

<sup>30</sup> M. IVALDO, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, ed. cit., pp. 7-8

strettamente dipendente dal carattere precipuo della sua ricerca, tutta tesa a tentare di definire e di comprendere in un progetto filosofico di ampissimo respiro il problema della conoscenza dell'uomo. La centralità della figura umana nella riflessione humboldtiana non può esimere da un'attenta analisi e indagine circa lo statuto del senso e del significato dell'agire storico, ovvero del dispiegarsi dei suoi prodotti (nel senso letterale del termine) nel *continuum* storico. Il 'darsi' umano nel tempo storico, per Humboldt, non può essere separato dallo studio filosofico dell'individuo, in quanto «l'essere dell'individuo consiste, per Humboldt, nel suo operare»<sup>31</sup>. Ciò significa fondamentalmente identificare il 'nodo' di convergenza dei diversi ambiti dell'indagine filosofica nell'uomo agente, ed è proprio grazie a tale importante presa di posizione che è possibile, vedremo, immaginare una 'ragione' storica che non sia rigidamente separata dalla storia 'empirica', ma che non può non darsi insieme ad essa, in quanto proprio la possibilità di una ragione storica risiede nel suo carattere 'immanente'. Ecco perché Humboldt affermerà perentoriamente che:

La comprensione di qualsiasi cosa presuppone quale sua condizione di possibilità una analogia tra colui che comprende e la cosa effettivamente compresa, una consonanza previa e originaria tra il soggetto e l'oggetto. [...] Nella storia questo preesistente fondamento del comprendere è evidentissimo, in quanto tutto ciò che opera nella storia universale si agita anche nell'intimo dell'uomo<sup>32</sup>.

L'analogia, come vedremo, non si limita ad identificare una 'modalità conoscitiva' della storia, ma si rivolge direttamente alla definizione concettuale dello statuto dell'uomo 'reale', cioè, l'uomo come è 'concretamente', in altre parole, l'individuo storico, il che implica, in accordo con i presupposti teorici fin ora conseguiti, la possibilità 'universale' ed 'individuale' a un tempo della formulazione di una domanda fornita di senso circa il significato intrinseco della storia. Risultato teorico di una tale impostazione è direttamente l'assunto secondo cui sia l'individuo, sia l'universale, non possono essere conosciuti se non nelle loro manifestazioni.

5. Si pone dunque il problema dello statuto di tali 'manifestazioni', ovvero, in altri termini, la possibilità del pensare l'esplicarsi dell'individuale nell'universale. Ed è a questo punto della riflessione humboldtiana che diventa relevantissimo il problema (avvertito benissimo da Labriola) del darsi delle idee nella storia. Ovvero, Humboldt avverte la necessità di indentificare dal punto di vista 'essenziale' il materiale stesso dell'esplicarsi nella storia, il quale, com'è ovvio, non può ridursi alla semplice azione 'materiale' degli

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 119

<sup>32</sup> W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, ed. cit., p. 532

uomini, ma che deve al contrario prendere in considerazione ogni tipo di manifestazione umana, anche la più spirituale e immateriale. Ed è in tale contesto che la nozione di ‘idea’ in Humboldt riceve la sua definizione concettualmente più interessante, il che ci autorizza ad una riflessione sul carattere che assume il peculiare ‘idealismo’ Humboldtiano. Se si tiene presente la definizione di storia che abbiamo tentato di delineare in queste pagine, riteniamo non si possa confondere l’idealismo humboldtiano con l’idealismo classico tedesco, anzi, al contrario, la nozione humboldtiana di idea tenta proprio di rimediare a quello che è, secondo l’autore, l’insanabile dualismo tra ragione e storia. Afferma acutamente T. Borsche:

Le idee in senso humboldtiano sono diverse tanto dagli archetipi platonici (εἶδη) quanto dalle rappresentazioni lockiane (ideas). Esse non sono né ispirate dall’esterno al pensiero, né asserite dall’interno. Esse dovrebbero piuttosto – per occhi esercitati – “provenire” “dall’insieme” del dato stesso, se se ne intraprendesse la considerazione “con pura sensibilità storica o artistica” (cfr. W. VON HUMBOLDT, *Das achtzehnte Jahrhundert*, in *GS*, Vol. II, pp. 132 sgg.)<sup>33</sup>, con sensibilità per la realtà o il bello<sup>34</sup>.

Le idee humboldtiane, dunque, non sono costituite né dall’esplicarsi meta-storico della ragione né dalle strutture concettuali insite al singolo soggetto, e immanenti ‘semplicemente’ all’individuo: esse, al contrario, sono per loro stessa natura universali, ma al contempo possono manifestarsi nell’unica dimensione possibile per mezzo di cui il sovra-individuale può rendersi comprensibile a livello empirico, cioè, attraverso l’agire dei singoli. Ciò significa, ancora, che esse costituiscono il materiale originario della storia, ciò che rende possibile lo stesso svolgimento storico, agendo però all’interno della storia stessa e apparendo ‘individualmente’ nel loro contenuto universale<sup>35</sup>. Tale ‘materiale originario’, dunque, si manifesta come ‘interno’ allo svolgersi storico e, potremmo dire, l’accompagna nel suo progredire, essendo sostanzialmente ad esso coincidente. Questo significa, ancora, per ritornare ad una questione già introdotta nelle pagine precedenti, che non soltanto la storia presenta caratteristiche tipiche della formazione organica, ma è importante tenere a mente che la storia è un organismo in ‘divenire’, e di conseguenza è necessario indagarne

---

<sup>33</sup> Come in precedenza, noi ci riferiremo invece alla traduzione italiana contenuta in *SF*.

<sup>34</sup> T. BORSCHÉ, *Il mondo storico come opera d’arte linguistica*, in loc. cit., p. 122

<sup>35</sup> «Le idee in cui si imbatte lo storico nel retrocedere al fondo e all’origine dell’accaduto, non sono apportate alla storia dell’esterno “come un’aggiunta estranea” (W. VON HUMBOLDT, *GS*, vol. IV, p. 46), direi quasi presa in prestito come un modello esplicativo. Esse sono invece ciò che di più intimo vi è nella storia, quanto “costituisce la sua essenza” (*Ibid.*, p. 48). In quanto sono la spinta che agisce liberamente, esse sono il principio creativo stesso, “l’autonomo impulso di una forza originaria” (*Ibid.*, p. 50), a cui imprime insieme alla spinta anche la direzione». (C. MENZE, *Storia e bildung nella prospettiva di Wilhelm von Humboldt e di Hegel*, tr. it. di A. Carrano, in AA. VV., *Wilhelm von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «saperi positivi»*, ed. cit., p. 229)

il movimento. Ed è a questo livello dell'analisi che l'introduzione dell'immanenza delle idee nella storia si rivela fondamentale, per un duplice ordine di motivi: *a)* innanzi tutto per rendere comprensibile le modalità concrete di movimento della storia, ovvero, per identificare i fattori reali operanti all'interno degli avvenimenti, *b)* e in secondo luogo per ancorare l'analisi del movimento storico ad una formulazione del problema delle 'cause motrici' che, vedremo, costituiranno un elemento di primaria importanza per cercare di risolvere la questione — assolutamente non di secondaria importanza — relativa al fine della storia e alla possibilità di conferire un senso all'agire umano, ovverosia, di tentare ad attribuire un qualsivoglia 'senso' al materiale storico diveniente.

6. Se le 'idee' sono i 'centri di forza' attraverso cui si manifesta — individualmente — l'agire storico dell'uomo, è dunque necessario immaginare la storia come percorsa da una sorta di forza originaria<sup>36</sup>, la quale viene a costituire l'essenza più intima di quello che è il 'fatto storico'<sup>37</sup>, forza originaria che è 'veicolo' e condizione d'esplicazione delle singole manifestazioni storiche. Se adesso rivolgiamo nuovamente la nostra attenzione al *Compito dello storico* vediamo come l'aver descritto la continuità storica come 'pervasa' dall'esplicazione delle idee permetta a Humboldt di definire con molta più chiarezza lo statuto reale e concreto della conoscenza della storia. Egli afferma, infatti, che affinché lo storico sia in condizione di fornire un'adequata esposizione della materia

occorre che egli abbia dimestichezza con la natura dell'agire, la reciproca dipendenza di queste forze in generale, così come la piena intelligenza del particolare presuppone sempre la conoscenza dell'universale sotto cui è compreso. *Questo è il senso in cui la comprensione dell'accaduto deve essere guidata dalle idee* [corsivo mio]. Si comprende facilmente che queste idee originino dalla grande quantità degli avvenimenti stessi<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> «La forza spirituale che, scaturendo dalla sua profondità interna e dalla sua pienezza, interviene nel corso degli eventi mondiali è il vero creatore nel segreto e, per così dire, misterioso processo di sviluppo dell'umanità [...]. È l'eccelsa peculiarità dello spirito che, ampliando il concetto di intellettualità umana, compare inattesa e inesplicabile nella sua essenza più profonda. Essa si distingue in particolare per il fatto che le sue opere non divengono semplicemente fondamenti sui cui si può continuare a costruire, ma portano in sé al contempo l'afflato ardente che le produce. Esse infondono vita, perché provengono da una pienezza di vita. Giacché la forza che le produce agisce con la tensione di tutto il suo anelito e nella sua piena unità, ma nello stesso tempo essa agisce pure come forza davvero creatrice, per la quale il proprio produrre è natura a lei stessa inesplicabile [...]». (DL., p. 17)

<sup>37</sup> «Gli eventi divengono fatti storici solamente attraverso la possibilità che essi vengano riferiti ad individui agenti e alle loro intenzioni. Eventi isolati sono ciechi e senza significato, acquistando essi significato solo quando vengano compresi come il risultato conseguito per mezzo di certe forze. [...] Un'immagine del mondo storico deve dunque nominare e descrivere quelle forze che producono siffatti eventi, che noi siamo disposti e capaci di percepire ovvero ricordare come fatti storici, cioè appunto come risultati di quelle forze». (T. BORSCHKE, *Il mondo storico come opera d'arte linguistica*, in loc. cit., p. 112)

<sup>38</sup> W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, ed. cit., p. 531

In questo passo, vediamo, riemergono gran parte dei temi da noi già trattati nelle pagine precedenti, seppur arricchiti e integrati dall'introduzione della nozione di 'idea'. In primo luogo Humboldt infatti rimarca l'importanza, per lo storico, di avere «dimestichezza con la natura dell'agire», il che rimanda a quanto da noi affermato sopra relativamente alla natura dell'individuo storico, il quale è quel che è esclusivamente in quanto agente, e in secondo luogo viene ripresa la già citata 'compresenza' di universale e particolare nel singolo fatto storico. L'elemento di vera novità è che proprio questa compenetrazione delle due dimensioni della storia (quella dell'umanità intesa come soggetto universale e quella del singolo individuo) è conoscibile soltanto attraverso la mediazione delle idee.

7. È a questo punto che anche la stessa nozione di 'morfologia' da noi introdotta all'inizio del capitolo acquista una maggiore comprensibilità. Abbiamo detto che la storia è animata da una 'forza motrice' originaria, la quale la accompagna nel suo perpetuo svolgimento, abbiamo anche detto che elemento di 'mediazione' tra piano universale e singolare della storia è costituito dalle idee, le quali si manifestano esclusivamente nel singolo, e attraverso esso si compie l'universale della storia. L'aver designato le idee come 'veicolate' attraverso l'azione del singolo permette inoltre di compiere un ulteriore passaggio teorico. Se si ripensa alla già accennata problematica del dualismo 'materia-forma' si comprende dunque che esso implica parimenti un interrogarsi circa lo statuto della legalità storica, ovvero, il 'livello' a cui bisogna che essa sia collocata e 'compresa' per render conto della struttura formale della storia, prendendo parimenti in considerazione il ruolo in essa svolto dalla materia. Nel già citato saggio di T. Borsche<sup>39</sup>, l'autore mette in evidenza i tre diversi 'piani' di conoscenza nella concezione della storia di Humboldt, i quali, lungi dall'essere rigidamente separati, vanno al contrario compresi come costantemente intrecciantesi. Egli distingue un primo livello il quale risponde alla 'visione meccanicistica' in cui «la storia appare [...] come una orologeria inanimata, che segue leggi invariabili ed è spinta da forze meccaniche», un secondo livello può essere denominato della comprensione strettamente 'morfologica', in cui gli avvenimenti della storia mostrano una «attività fisiologica» formata secondo leggi generali ma intrinseche, che è ben possibile riconoscere ma di cui è difficile render conto in merito alla loro intrinseca conoscibilità<sup>40</sup>, e infine un terzo livello che potrebbe esser definito come

---

<sup>39</sup> Cfr. T. BORSCHÉ, *Il mondo storico come opera d'arte linguistica*, in loc. cit., p. 125. Borsche si riferisce a W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, ed. cit., pp. 533-534

<sup>40</sup> «[...] nel riconoscere nell'energia l'impulso vivente che muove l'universo e in particolare l'universo umano, Humboldt ammette l'insufficienza del pensiero a rendere conto del suo carattere enigmatico, misterioso, che si muove secondo leggi non conoscibili per l'intelletto analitico e quindi, per

‘comprensione psicologica’, ovvero, dove vengono considerate le cosiddette «forze psicologiche». Tuttavia, se prese singolarmente, tali visioni non riescono ad esaurire il complesso organico della storia, in quanto tutte e tre mancano di riconoscere nella storia quella ‘forza originaria’, quell’impulso libero che la anima e le conferisce una forma la quale poi si offre alla conoscenza dello storico. Per rintracciare nel complesso della trama storica una tale ‘forza originaria’ è necessario, per Humboldt, uscire dal campo superficiale dei fenomeni, ma non per elevarsi ‘al di là’ di essi, ma per ‘internarsi’ in quest’ultimi; e considerato che le idee devono necessariamente «realizzarsi nella storia», cioè vanno a costituire la loro condizione di conoscibilità legandola strettamente al campo dei fenomeni, Humboldt è spinto a riformulare la problematica contraddizione tra ‘necessità’ e ‘libertà’ nella storia, o meglio, si impone un ripensamento della possibilità di una ‘teleologia’ storica. Se le idee si manifestano esclusivamente all’interno della storia, e il loro stesso manifestarsi costituisce il loro unico possibile orizzonte di realtà (e, di converso, di conoscibilità), ne consegue che qualsivoglia tentativo di imprimere una finalità alla storia non può che essere problematicamente ‘immanente’ ad essa, e non sovra-imposta al divenire storico per mezzo di un atto di pensiero, si tratta cioè di una ‘teleologia’ estremamente problematica, la quale non è una ‘necessità’ che si pone al di là degli individui, bensì una «asserzione ipotetica concernente la nostra realtà»:

L’idea qui sviluppata da Humboldt della storia (dell’umanità), non è altro che la supposizione che l’umanità sia qualcosa di reale o che essa sia realmente qualcosa. Solo infatti nell’ipotesi che essa esista realmente come individualità spirituale, ha un senso cercare una storia d’“essa”, vale a dire un “quadro generale della forma della connessione di tutti gli avvenimenti”. Questa idea, secondo la quale solamente una storia dell’umanità in generale può essere concepita, non è nulla di eterno, nulla di prestabilito, nulla di immutabile<sup>41</sup>.

Il problema dell’immanenza delle idee, dunque, come si vede, conduce direttamente alla tematica che ci tocca più da vicino in relazione agli scopi della seguente ricerca. L’orizzonte filosofico di Humboldt, infatti, così pervaso dall’attenzione che costantemente rivolge allo studio dell’uomo, compreso sotto i multiformi aspetti del suo manifestarsi, non può non investire direttamente il tema del suo destino, ovvero della ‘direzione’ possibile che può assumere la storia e, analogamente, dell’umanità:

---

quel che riguarda l’uomo, senza regole. Questa forza, posta quindi come impulso mai consumato e mai esaurito, come centro esplicativo del mondo vivente è allo stesso tempo una non-spiegazione, una sorta di incognita che viene assunta ed ipostatizzata per rendere dicibile in modo unitario il mutamento molteplice cui l’universo è sottoposto: quasi una sorta di metamorfosi e trasformazione e soprattutto per interrogarsi sui suoi esiti». (P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. “Forza” e “bildung” in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, Milano 1988, p. 21)

<sup>41</sup> Cfr. *Ivi*

L'elemento, in cui la storia si muove, è il senso della realtà, nel quale si fondono, da una parte, il sentimento della fugacità dell'esistenza nel tempo e della dipendenza da causa precedenti e concomitanti, e dall'altra la coscienza della libertà spirituale interiore e l'ammissione, da parte della ragione, che la realtà, ad onta della sua apparente accidentalità, è pur sempre vincolata a una necessità interna<sup>42</sup>.

Si tratta quindi di determinare il carattere di una tale necessità interna, o, in altri termini, di provare ad inserire la multiforme complessità del materiale storico in un quadro 'formale' che sia anche 'normativo' rispetto ai destini della storia.

8. Fondamentale, a questo punto, per Humboldt è la necessità di distinguere tra due diversi tipi di 'causalità' storica, cioè gli preme focalizzare l'attenzione sulla diversa modalità d'operare delle 'cause motrici' e delle 'cause finali'<sup>43</sup>, il che gli permette di provare a definire una finalità la quale prescinda tuttavia dal determinismo della necessità, per aprire alla possibilità che l'azione libera dell'essere umano possa imprimere alla totalità organica della storia un ben preciso orientamento. Humboldt, ovviamente, non può accettare una visione della storia la quale prescinda da qualsiasi tentativo di renderla pensabile e concepibile all'interno di una formalità ordinata. Si metta subito in chiaro che la filosofia della storia di Humboldt non è teleologicamente orientata, cioè, non viene postulata nessuna 'necessità' ineluttabile, né dal punto di vista formale né, tantomeno, dal punto di vista materiale, tuttavia, si tratta di una riflessione la quale non può esimersi dal tentativo di individuare un luogo in cui provare a rinvenire un 'fulcro' capace di orientare l'azione umana nella storia. Ne consegue che se non si può parlare di 'finalità' nella storia tuttavia Humboldt non rinuncia a provare ad dirigere la propria riflessione verso una possibile 'conciliazione' tra apparente non-razionalità della storia e, invece, necessità di un inquadramento 'normativo' di essa: il vero nodo da sciogliere risiede nel determinare di quale tipo di normatività si tratti. D'altronde, la tematica del 'fine' non è mai assente dalla riflessione humboldtiana, sebbene è declinata in accordo alla sua particolarissima indagine sulla storia, dove anche nel linguaggio utilizzato si assiste al «frequente scambio tra i

---

<sup>42</sup> W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, ed. cit., p. 525

<sup>43</sup> Sul problema della 'legalità' interna dello sviluppo dell'organismo e della concezione 'morfologica' dello studio delle formazioni, analizzato attraverso un interessante raffronto con la 'morfologia' goethiana si rimanda al saggio di P. GIACOMONI, *Antropologia humboldtiana e morfologia goethiana: interiorità e superficie*, in AA. VV., *Wilhelm von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «saperi positivi»*, ed. cit., pp. 189-217



concetti di “causa” e “forze”»<sup>44</sup>, che non è un espediente meramente linguistico, ma presenta dei rilevanti risvolti teorici. Distinguendo concettualmente tra ‘cause finali’ e ‘cause motrici’ e ponendo al centro della riflessione sulla storia proprio quest’ultime, Humboldt tenta di risolvere il fortissimo dualismo tra ‘necessità naturale’ e ‘libertà’, identificando nella mai del tutto risolta tensione tra tali estremi proprio la ragion d’essere delle ‘cause motrici’ della storia<sup>45</sup>, cause motrici le quali, in ultima istanza, più che ‘cause’ in senso stretto, vanno a far dipendere lo sviluppo della storia dall’esplicarsi della ‘forza originaria’ della storia a cui avevamo fatto riferimento nelle pagine precedenti. La complessa dialettica tra ‘libertà’ e ‘necessità’ è un tema portante della riflessione humboldtiana sulla storia, e permette di identificare alcune ben precise tematiche, che conviene sviluppare separatamente: *a*) il problema della ‘pensabilità’ delle leggi storiche, in quanto, alla luce delle considerazioni svolte, esse vanno ricollegate proprio alla ‘possibilità d’azione’ che l’individuo storico ha in esse e attraverso esse e, di converso, che rapporto intercorre tra storia ‘normativa’ e individuo, *b*) il che rapporto intercorre tra riflessione sulla filosofia della storia e il tentativo di elaborare una morale capace di guidare l’uomo (‘conoscitivamente’ ed attivamente), *c*) il problema dell’elaborazione di una possibile ‘previsione’ da parte dello storico dei successivi sviluppi della storia umana.

9. Abbiamo già visto come il concentrarsi sulle ‘cause motrici’ della storia conduce ad un totale ripensamento della legalità nella storia e, soprattutto, al ‘luogo teorico’ in cui tale legalità deve essere collocata. Sappiamo, infatti, che tentativo precipuo di Humboldt è proprio quello di rendere comprensibile, attraverso una riflessione ‘mediata’ sulla storia, che accoglie le istanze intermedie individuali come portatrici e mezzi di realizzazione delle idee universali, la possibilità di una storia ‘unitariamente’ comprensibile senza, tuttavia,

---

<sup>44</sup> A. CARRANO, *Progresso o sviluppo? Un problema di filosofia della storia nella prospettiva di W. von Humboldt*, in AA. VV., *Lo storicismo e la sua storia: Temi, problemi, prospettive*, a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lissa, Milano 1997, p. 170

<sup>45</sup> «Due serie di cose, tra loro diverse per essenza e apparentemente persino opposte, sono quindi le cause motrici che saltano agli occhi nella storia universale: la necessità naturale, dalla quale neppure l’uomo può liberarsi del tutto, e la libertà che, forse, magari solo in un modo a noi sconosciuto, concorre anche a trasformare la natura non umana. [...] Lo studio di entrambe riporta all’uomo; ma la libertà si manifesta più nel singolo e la necessità di più nelle masse e nella specie, e per fissare in qualche modo il regno della prima si deve sviluppare soprattutto il concetto di individualità, per poi rivolgersi quanto prima alle idee le quali, fornite a quest’ultima alla maniera di modelli infiniti, presiedono alla sua origine e vengono a loro volta imitate da essa nel mondo che la circonda. In ogni specie di vita, infatti, l’individualità è soltanto una massa di materia, dominata da una forza invisibile secondo un tipo uniforme (in quanto solo per questo, e non qualcosa di realmente pensato, si intende qui per idea); l’idea e la configurazione sensibile di una qualsiasi specie di individui possono condurci, l’una come causa di formazione, l’altra come simbolo, alla vicendevole scoperta. Il conflitto tra libertà e necessità naturale non può essere considerato risolto in maniera soddisfacente né con l’esperienza né con l’intelletto». (W. VON HUMBOLDT, *Considerazioni sulle cause motrici della storia universale*, in *SF*, pp. 518-519)

tralasciare il suo irriducibile contenuto empirico. Si impone dunque una riformulazione della stessa nozione di ‘legge’ storica. Se ‘legge’ fisica o naturale, nel suo significato generale, sta ad indicare la ‘legalità’ la quale è preposta a spiegare la regolarità, la ripetibilità (teorica e pratica) dei fenomeni, nonché descriverne in termini universali le dinamiche di svolgimento, la ‘legge storica’, d’altro canto, deve render conto della ‘legalità’ dei fenomeni storici, la quale si pone, anche al livello di una considerazione superficiale, un difficilmente sormontabile ‘ostacolo teorico’, ovvero, la stessa natura dell’oggetto della legge storica, completamente differente rispetto al complesso di fenomeni meccanici. Un interessante raffronto con la morfologia goethiana può aiutare a rendere più chiaro questo punto. Sia Humboldt che Goethe rivolgono la loro attenzione alla determinazioni di ‘leggi’ le quali sono in grado di descrivere gli ‘sviluppi interni’ del tipo verso cui rivolgono la loro attenzione (l’oggetto naturale il secondo, la formazione storica il primo), tuttavia, mentre «l’impostazione morfologica di cui [Goethe] si fa promotore percorre superfici e volumi, osserva il variare delle forme, si pone il problema di individuare il loro mutare caratteristico, di rintracciare la legge che regola le sequenze e le scansioni, il ritmo tipico con cui l’identico modello muta nel mutare degli organi, espandendosi e contraendosi, alterando la propria fisionomia anzitutto attraverso la modificazione delle dimensioni, attraverso un modo sempre diverso di riempire lo spazio senza tradire l’immagine generale (*allgemeines Bild*), l’invariante che appare nelle molteplici variazioni»<sup>46</sup>, l’analisi di Humboldt, la quale è orientata nella definizione ‘interna’ e del funzionamento del cosiddetto ‘carattere’ (l’autrice del saggio da noi preso in esame si riferisce, in particolar modo, alle ricerche più prettamente antropologiche di Humboldt le quali, tuttavia, come abbiamo affermato più sopra, non si pongono in un orizzonte teorico differente dalla sua riflessione sulla storia) prende atto che: «[il] carattere [non è] uno stato, una qualità; descrivere un carattere non è individuare una facoltà, uno stato di quiete, che in natura non si dà mai: si tratta di ritrarre concettualmente un’attività, un tendere, il movimento tipico della vita, di modo che anche i mutamenti, i cambiamenti che in ogni storia individuale intervengono possono essere giudicati dinamicamente in base ad esso»<sup>47</sup>, si tratta cioè di una «considerazione dinamica, antistatica dell’antropologia» la quale «contempla nella sua stessa definizione la possibilità e la comprensibilità del mutamento, della trasformazione, non appiattisce il suo spessore sul piano delle essenze,

---

<sup>46</sup> P. GIACOMONI, *Antropologia humboldtiana e morfologia goethiana: interiorità e superficie*, in loc. cit., pp. 207-208

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 209

statiche ed eterne»<sup>48</sup>. Ciò che è da mettere in evidenza è che il ‘sostrato’ di forze al quale Humboldt fa riferimento non è un sistema chiuso e ‘statico’, bensì esso, in quanto storico, muta e si trasforma. Di conseguenza, la considerazione ‘interiore’ dei suoi processi di svolgimento va svolta sia in relazione allo sviluppo delle sue dinamiche interne sia in relazione alla sua dinamica ‘assoluta’, ovverosia, nel carattere del suo mutamento nel tempo. Va da sé che in questo caso è necessario identificare leggi di sviluppo e leggi di trasformazione, affinché la concezione meramente ‘morfologica’ della concezione goethiana (leggi di mutamento interno del tipo) sia integrata dallo studio ‘genetico’ dello sviluppo di quest’ultimo, venendo a costituire così un metodo d’indagine che potremmo definire morfo-genetico. Per cui, se l’estrinsecarsi della ‘forza originaria’ della storia può essere rintracciato soltanto «nel trascorrere dinamico dei suoi effetti, nei risultati concreti dei rapporti reciproci tra i vari segmenti di essa»<sup>49</sup>, ne consegue che lo studio della formazione storica deve procedere orizzontalmente per quanto riguarda l’analisi dello sviluppo della ‘forza’ interna, e verticalmente per quanto riguarda l’analisi che tenta di risalire dalle cause (la forza, le idee) agli effetti ‘superficiali’ (ovverosia le manifestazioni degli ‘universali’ nella storia nei fenomeni individuali).

10. Le riflessioni sviluppate nel paragrafo precedente ci autorizzano, quindi, ad identificare in Humboldt un tentativo molto forte di rendere ‘immanenti’ le leggi della storia alla storia stessa, venendo a rendere possibili quest’ultime soltanto attraverso il manifestarsi empirico della storia, e non ad esso pre-esistenti. In altre parole, riteniamo che per Humboldt non si dia alcuna possibilità relativa al darsi dell’impalcatura ideale della storia ‘a prescindere’ dall’effettivo svolgimento storico, di conseguenza, non si può parlare di leggi storiche se non in stretta connessione con lo stesso carattere fenomenico dello svolgersi storico, svolgersi che porta in sé stesso le sue leggi e in cui le leggi sono una cosa sola con il suo svolgimento. Questo conduce ad una considerazione fortemente immanentistica della storia, dove l’azione singola dell’individualità umana riveste un’importanza primaria non solo per quanto riguarda il darsi, potremmo così dire, ‘trascendentale’ della storia, bensì in quanto è solo e soltanto la capacità umana di estrinsecare la sua ‘forza vitale’ nella storia (e, abbiamo anche visto, in qualsivoglia ‘prodotto’ della sua attività, di cui la lingua costituisce il fenomeno più originario) che rende possibile il ‘darsi’ delle leggi storiche. Per cui, non è più l’azione umana che viene a dipendere dalla determinazione intrinseca delle leggi storiche, bensì al contrario è proprio

---

<sup>48</sup> *Ivi.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 210

tale determinazione che viene a dipendere dall'azione concreta dell'uomo. In tal senso, è ovvio che occorre ripensare il senso e il significato dell'azione umana nella storia, in quanto nella riflessione humboldtiana è ad essa che spetta il ruolo 'filosofico' centrale circa la determinazione di un senso globale all'intero complesso di attività storiche. Di conseguenza, è necessario concentrarsi su quello che Humboldt chiama, nel già citato scritto *Il compito dello storico*, il 'valore pratico della storia'. In quanto, se è dall'azione umana che dipende il conferimento di significato al complesso storico, tale azione non può prescindere da una riflessione che ne indaghi i fondamenti, o meglio, che provi a determinare le direttive 'trascendentali' di una sua possibile morale (morale in senso 'forte', cioè, come determinazione dei principi secondo cui essa deve conformare il suo esplicarsi materiale). Ciò porta Humboldt a tentare di definire proprio tale 'valore pratico', e porlo come compito specifico della ricerca storica, capace di portarla 'oltre' la mera dimensione storiografica, ovvero, 'al di là' della ricerca storica 'soltanto erudita', facendo così della ricerca, una disciplina 'eticamente interessata':

La sua vera [della storia] e incomparabile utilità sta [...] nella capacità di animare e purificare, più mediante la forma connessa agli avvenimenti che mediante gli avvenimenti stessi, il modo di trattare la realtà, sta nell'impedire che esso invada il campo delle pure idee, pur guidandolo mediante idee e tenendo sempre presente in questa stretta via di mezzo, che nell'incalzare degli avvenimenti non si può intervenire efficacemente se non riconoscendo con sguardo limpido il vero nell'orientamento delle idee di volta in volta dominante, e associandovisi con animo saldo<sup>50</sup>.

L'intento, potremmo dire così, 'conciliatorio' della speculazione humboldtiana viene qui perentoriamente riaffermato, e arricchito dal momento etico, il quale si pone come 'perno' attraverso cui definire il carattere 'utile' della storia, dove per utilità non deve essere intesa la ragione puramente 'pragmatica', bensì tutto l'ambito della formazione 'integrale' dell'uomo, cioè della sua *Bildung*. Tuttavia, è necessario sottolineare che, così come il 'carattere' dell'uomo è espressione di un organismo sempre continuamente sviluppantesi, allo stesso modo «la ricerca della totalità e dell'armonia come perfezione della *Bildung* non è statica perché non è fuori e sopra la storia, retta dal teleologismo della storia filosofica, ma è dinamica perché affidata alla storia e alla sua dialettica tra presente, passato e futuro»<sup>51</sup>. È pienamente comprensibile, dunque, che Humboldt affermi che l'intento 'morale' della storia vada ricercato «più mediante la forma connessa degli avvenimenti che mediante gli avvenimenti stessi»: il processo di 'immedesimazione' del

---

<sup>50</sup> W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, ed. cit., p. 526

<sup>51</sup> F. TESSITORE, *Humboldt e la Weltgeschichte*, W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, Napoli 1980, p. 38

conoscere e dell'oggetto del conoscere, a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio del presente capitolo, non agisce semplicemente dal punto di vista 'conoscitivo' ma si rivela parimenti fondamentale per la determinazione del carattere morale della scienza storica. Se l'universale è rinvenibile soltanto nell'individuale, allo stesso modo, è necessario che affinché l'uomo individuale si costituisca come essere storico morale, egli riesca a 'risalire' dalla sua individualità all'universalità della storia. Ma come abbiamo già visto, l'universalità della storia è garantita soltanto dalla 'forma immanente' di quest'ultima, la quale si manifesta nelle leggi storiche esplicantesi soltanto fenomenicamente, il che ancora sta ad indicare che la conoscenza 'morale' dell'universale da parte del singolo individuo non può prescindere da un 'proiettare' la propria individualità in un campo universale d'esplicazione delle 'forze storiche', forze che, proprio per il loro carattere di immanenza della storia, è necessario che tendano alla formazione di un 'tutto organico' che, per sua natura, non deve porsi al di là della storia stessa, bensì costituirne la struttura interna, la 'formalità' immanente. La morale individuale-storica dell'uomo, dunque, consiste nel 'conformare' la propria azione a quelle 'forze immanenti e originarie', a quelle 'idee direttrici' della storia, su cui ci siamo soffermati in precedenza, il che presuppone, ovviamente, una conoscenza profonda di quest'ultime, ricollegando il discorso meramente 'storiografico' a quello di tipo 'morale: quella conoscenza del *Verstehen* si rende dunque condizione primaria per la definizione della 'direzione morale' delle azioni umane, che ci conduce direttamente al punto centrale della nostra esposizione, ovvero, che rapporto intercorre tra 'conoscenza' della storia (e, di conseguenza, la sua concezione morale) e la possibilità di 'prevedere', o quanto meno di delineare a grandi tratti, le successive direzioni che lo sviluppo storico intraprenderà.

11. In relazione al problema su accennato, se vogliamo nuovamente lo sguardo allo scritto *Il compito dello storico* possiamo leggere a chiare lettere che:

[...] [lo storico] non è stato provvisto di un organo capace di esplorare direttamente i piani del governo del mondo, per cui ogni tentativo in tal senso, come la ricerca di cause finali, non potrebbe che condurlo su una strada sbagliata. Ciononostante la direzione degli avvenimenti, posta al di fuori dell'evoluzione naturale, si rivela in questi ultimi mediante strumenti che, pur non essendo a loro volta oggetti fenomenici, sono però ad essi connessi e vi vengono riconosciuti come esseri incorporei, che non è mai possibile percepire se non si esce dal campo dei fenomeni per trasferirsi mentalmente in quello da cui essi traggono la loro origine. Alla loro esplorazione si collega quindi l'ultima condizione da cui dipende l'assolvimento del compito dello storico<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, ed. cit., p. 535

Humboldt riconosce dunque che la ricerca di ‘cause finali’ nella storia non può che rivelarsi fallimentare, in quanto essa cade al di là della capacità di comprensione umana, tuttavia, compito precipuo dello storico è proprio quello di rintracciare le già citate ‘forze viventi’ le quali, si noti, «non emergono a prima vista negli avvenimenti», e al di ‘sotto’ delle quali agisce «un principio operante in maniera ancora più efficace [delle forze], un principio che non si impone a prima vista, ma che pure imprime l’impulso e la direzione a quelle forze, e cioè le idee [corsivo mio] che, per loro natura, sono sottratte alla sfera della finitezza, ma che ciononostante compenetrano e dominano la storia universale in tutte le sue parti». Va da sé che le idee non rimangono inerti, ma «si manifestano in certi fenomeni non spiegabili con un mero agire conforme a leggi naturali»<sup>53</sup>. Questo apre ad una mutata concezione della possibilità di ‘iniziativa’ storica, che è strettamente connessa con la già citata problematica dialettica tra ‘libertà’ individuale e ‘necessità’ universale nella storia. Afferma infatti Humboldt che

[...] l’idea può manifestarsi soltanto nell’unione con la natura, per cui anche a proposito [dei] fenomeni si può addurre una quantità di cause favorevoli, il passaggio dal meno perfetto al più perfetto, cause e passaggio che a ragione si possono presupporre nelle enormi lacune della nostra conoscenza. Il lato meraviglioso comunque non sta meno nel cogliere il primo orientamento, nello scoccare della prima scintilla. Senza quest’ultima neppure le circostanze favorevoli possono operare, senza di essa nessun esercizio, nessun processo graduale, fosse pure di secoli, può condurre alla meta<sup>54</sup>.

Come si vede, Humboldt istituisce un legame tra ‘condizione storiche oggettive’ e ‘capacità di iniziativa storica’ decisamente sbilanciato nei confronti di quest’ultima, in quanto se è vero che affinché l’idea si manifesti, non può farlo diversamente che nel mondo dei fenomeni (e ciò escluderebbe, di principio, qualsiasi carattere di arbitrio e casualità nella storia), tuttavia verrebbe misconosciuto il carattere ‘poietico’ dell’azione umana guidata dalle idee storiche se si riducesse ogni cosa alle condizioni che la rendono possibile. Ciò vuol dire ancora che, una tal concezione, esclude *per essentia* una qualsivoglia visione teleologicamente orientata, in quanto, se la «scintilla originaria» cade al di là di ogni determinismo, verrebbe a mancare la materia prima di ogni costruzione teleologica. Questo sta ancora a significare che se non può darsi alcuna conoscenza storica la quale prescinda da una rappresentazione universale di quest’ultima, nondimeno essa non può che manifestarsi a livello di ‘tendenza’, o meglio, la destinazione finale della storia è di per sé inconoscibile, tuttavia, attraverso il significato ‘morale’ del sapere storico,

---

<sup>53</sup> *Ivi.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 537

attraverso la conoscenza profonda delle idee è possibile, se non prevedere, almeno operare delle precise connessioni e ‘individuare’ dei particolari nessi<sup>55</sup> al fine di far risaltare la ‘trama organica’ entro cui soltanto può esprimersi una ‘progettualità’ teleologica dell’operare della storia, operare della storia, che è ‘interno’ ad essa<sup>56</sup>. Ciò significa, ancora, che l’universale della storia non può porsi come un semplice ‘dato’, bensì esso costituisce la possibilità stessa della pensabilità della storia, sia da un punto di vista meramente ‘epistemologico’ che, in senso specifico, morale<sup>57</sup>.

12. Per concludere, sebbene non si possa parlare in senso specifico di ‘previsione storica’ in Humboldt, tuttavia riteniamo si possa avanzare la possibilità che, in accordo ai presupposti stessi della concezione humboldtiana della storia — ovvero *a*) coincidenza tra oggetto della conoscenza e conoscenza dell’oggetto, identificato nel concetto storico di uomo e nel concetto umano di storia, *b*) il carattere ‘interno’ della legalità storica, ovvero l’immanenza delle leggi storiche, *c*) il conseguente carattere morfo-genetico dell’indagine storica humboldtiana, *d*) e il ruolo centrale che la *praxis* (nel senso più ‘largo’ del termine, includendo non soltanto la *praxis* materiale, bensì anche, e soprattutto, la *praxis* spirituale, morale e intellettuale) ricopre nella costruzione ‘filosofica’ del concetto di storia — si possa parlare di una sorta di ‘intuizione’ dello sviluppo dei nessi della storia, meditati attraverso la riflessione morale sulla *Bildung* umana<sup>58</sup>. Per ricollegarci, dunque, alla premessa preposta al presente capitolo, concludiamo quest’ultimo tentando di sostenere la tesi, alla luce delle argomentazioni apportate nel corso della trattazione, secondo cui per quanto non si possano identificare i concetti labriolani di ‘morfologia’, ‘genetica’, ‘previsione’ ecc. con i corrispettivi humboldtiani, tuttavia, riteniamo si possa ravvisare proprio nella riflessione di Humboldt sulla storia la ‘radice concettuale’ del problema, fortissimo in Labriola, di un recupero in chiave non idealistica dell’immanenza della *praxis* umana nella storia, nonché di alcuni importanti caratteristiche proprie del materialismo storico labriolano, come il problema delle leggi ‘immanenti’ allo sviluppo del ‘substrato’,

<sup>55</sup> «Lo storico degno di questo nome deve esporre ogni avvenimento come parte di un tutto oppure, il che è lo stesso, far risaltare in ognuno la forma della storia in generale». (*Ibid.*, p. 526)

<sup>56</sup> «Forza è il principio attivo, “l’energia” attraverso cui “la vita cresce con la vita”, cioè nel suo concreto agire e farsi. In quanto è questa la forza definisce sì il “fine ultimo”, ma questo fine è interno alla storia quale “criterio”, “misura” che coglie “l’essenza” dell’umanità». (F. TESSITORE, “*Weltgeschichte*” o “*Universalgeschichte*”? *Lo storicismo dei filosofi e lo storicismo degli storici*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. I, Roma 1995, p. 89)

<sup>57</sup> «[...] l’universale non segna il punto di arrivo di un processo di astrazione e concettualizzazione dei dati empirici, piuttosto è condizione necessaria, diremmo costitutiva, della comprensione storica». (A. CARRANO, *Il luogo delle idee nella filosofia di W. von Humboldt*, in loc. cit., p. 99)

<sup>58</sup> Humboldt, d’altronde, usa proprio i lemmi «presagire e connettere». (cfr. W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, ed. cit., p. 523)

il tentativo di indentificazione dei *principia essendi* e *principia cognoscendi* della storia e soprattutto il problematico nesso tra ‘epifenomeno’ e ‘forze primarie’ — che in Labriola andranno sempre più a definirsi come complesso contrapporsi di struttura (‘substrato’) e sovrastruttura, in cui la nozione di immanenza definita a partire dal rilievo dato al ruolo centrale della *praxis* finirà per investire la stessa natura del mai risolto nesso tra ‘base economica’ ed ‘ideologia’, e che, vedremo, permetterà a Labriola di andare ben oltre le posizioni prevalenti nella Seconda Internazionale e dello stesso Engels. Tale denso apparato concettuale, che a nostro avviso, costituirà proprio la ‘base d’avvio’ per Labriola per una riconsiderazione stessa della nozione del concetto filosofico di storia, necessiterà comunque di altre mediazioni che andranno ad arricchire concettualmente tali problematiche, orientandole in una direzione in cui la già citata ‘antropologia’ e ‘filosofia della storia’ humboldtiana, pur conservando la fondamentale forma epistemologica del *Verstehen*, la quale rappresenta dal punto di vista conoscitivo ciò che permette proprio di immaginare un’immanenza storica che sia svincolata da apparati ideali *ultra*-storici e che faccia proprio dell’esperienza individuale umana nella storia presupposto fondante di qualsivoglia visione volta a render comprensibili e pensabili storia empirica e storia ideale sotto il segno del manifestarsi dell’agire dell’uomo.

## **Capitolo 2 — Il «*Sommario di Istorica*» di J. G. Droysen**

*Riflessioni sull’immanenza del carattere ‘umano’ nella storia.*

1. Prima di congedarci con la serie di problemi che abbiamo ricavato dall’analisi dello scritto di Humboldt sul *Compito dello storico*, riteniamo possa essere utile soffermare la nostra attenzione sul noto *Sommario di Istorica* di J. G. Droysen, il quale, a nostro avviso, contribuisce a specificare alcune tematiche da noi messe in evidenza, soprattutto per quanto riguarda il complicato nesso tra storia, individuo e interpretazione ‘morale’ delle leggi storiche, al fine di determinare un quadro concettuale in cui le tematiche prettamente ‘humboldtiane’ relative alla peculiarissima interpretazione ‘idealistica’ della storia possono venir integrate dalle riflessioni droyseniane che ci appaiono interessanti per un duplice motivo: innanzi tutto, per un motivo eminentemente filologico, ovvero, Labriola aveva avuto sicuramente la possibilità di leggerne il testo, distribuito per la prima volta da Droysen stesso ‘come manoscritto’ nel 1858 e nel ’62, e successivamente,



pubblicato in tre edizioni, nel 1867, nel 1875 e infine nel 1882, e, in secondo luogo, per un motivo specificamente teorico, ovvero, nel *Sommario*, che altro non è che il ‘canovaccio’ delle lezioni di metodologia della storia<sup>59</sup> che Droysen tenne per molti anni (ben diciotto volte, dal 1857 al 1882), sono specificati, con estrema concisione e densità, i lineamenti fondamentali della concezione storica di Droysen, il quale, per sua stessa ammissione<sup>60</sup>, si considerava come ‘continuatore’ della speculazione storica humboldtiana, che appariva, ai suoi occhi, come il tentativo filosofico più fecondo per tentare una rifondazione (o, quanto meno, una riformulazione) del problema della teorizzazione di uno storicismo che rifuggisse dagli estremi della riflessione ‘a priori’ caratteristica dell’idealismo classico e, nello stesso tempo, non si lasciasse affascinare da visioni storiche di stampo positivistico-naturalistico, che trascuravano il momento spirituale e creativo della storia<sup>61</sup>. La formazione di Droysen, infatti, si è caratterizzata per la compresenza sia di elementi di

<sup>59</sup> «Scopo del presente corso è di esaminare i problemi su accennati, dando così un prospetto del compito della scienza storica e del modo in cui essa deve assolverlo. Anzitutto, come noi parlare di storia e di scienza della storia?». (J. G. DROYSEN, *Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della storia*, trad. it. di L. Emery, Milano-Napoli, 1966, p. 4). Del *Sommario* esistono due traduzioni italiane, una a cura di D. Cantimori, pubblicata per la prima volta a Firenze nel 1943 (Cfr. G. G. DROYSEN, *Sommario di Istorica*, traduzione e nota di D. Cantimori, Firenze 1943), e una di L. Emery, pubblicata nel 1966 (J. G. DROYSEN, *Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della storia*, ed. cit.), contenuta nella traduzione, a cura dello stesso, della ‘silloge’ di scritti droyseniani pubblicati da R. Hübner per la prima volta nel 1936, e ristampati nel 1943, 1958 e 1960, München, Oldenbourg) contenenti, oltre al *Sommario*, anche il corso di lezioni ricavato dai quaderni manoscritti, tre scritti minori complementari, già aggiunti da Droysen al *Sommario* a partire dall’edizione del 1867, e altri due scritti, la *Teologia della storia* (nota anche come ‘Prefazione privata al secondo volume della Storia dell’Ellenismo’), e il *Discorso* pronunciato nell’occasione del suo ingresso all’Accademia di Berlino (1867). Nel presente lavoro, faremo riferimento alla traduzione del *Sommario* a cura di D. Cantimori (indicandola, d’ora in poi, semplicemente con *Sommario*) tenendo, tuttavia, ben presente quella di L. Emery.

<sup>60</sup> «Nelle ricerche di Wilhelm von Humboldt [nota: nella traduzione di Cantimori il nome figura nella versione italianizzata di ‘Guglielmo di Humboldt’, d’ora in avanti, si interverrà sul testo ripristinando la dicitura originale ove necessario] ho trovato i pensieri che, a quanto mi è sembrato, aprivano la strada: mi è sembrato il Bacone delle scienze dello spirito. Non si può parlare di un sistema filosofico dello Humboldt, ma egli possedeva in notevole armonia quel che l’espressione antica considerava attributi dell’ottimo storico: “senno politico e forza interpretativa” [Nota di Cantimori: Luciano, *Come si deve scrivere la storia*, cap. 34. L’ottimo storico deve possedere due qualità: σὺνέσιω τε πολιτικὴν καὶ δύνανται ἐρμηνευτικὴν] ».(*Sommario*, p. 9)

<sup>61</sup> Un’eloquente testimonianza di quest’esigenza del Droysen, nonché del debito teorico di quest’ultimo nei confronti del pensiero di Humboldt, in particolar modo in relazione al *Sommario*, si trova in una lettera al figlio Gustav del 31 luglio 1864, dove viene affermato a chiare lettere che: «Erst Hegel hat dann die Disziplin [cioè la filosofia della storia] wieder aufgenommen und [...] nachzuweisen gesucht, daß die Entwicklung der Geschichte einen logisch fortschreitenden Gedankeninhalt habe. Er suchte nicht Gesetze der Geschichte, er suchte in der Philosophie die Geschichte nicht die Methode der historischen Wissenschaft, sondern er versuchte den Gedankeninhalt der Geschichte philosophisch-dialektisch zu bestimmen. Ich glaube mit einem sehr erkennbaren Irrtum. Denn die Geschichte ist eine Art, die Dinge und namentlich die menschlichen Dinge zu betrachten. [...] Überhaupt, unsre Wissenschaft will nicht erklären, sie darf nicht konstruieren, sie muß lernen und verstehen. Ungleich wichtiger sind Humboldts Arbeiten, namentlich die Einleitung zur Kawsprache, weil sie auf die Begründung der historischen Methode oder richtiger darauf ausgehen, zu erörtern, wie es möglich ist, daß wir historisch erkennen. Dem schießt sich, wie Du weißt, mein Grundriß an. Du scharf den Unterschied unsrer von der materialistischen Doktrin Comtes und Buckles sowie von der abstrakten Hegels ins Auge fassest». [Nota: corsivi miei] (Cfr. G. DROYSEN, *Lettera al figlio Gustav* del 31.7.1864, n. 1118, in ID., *Briefwechsel*, herausgegeben von R. Hübner, Zweiter Band, 1851-1884, pp. 849-850).

natura tipicamente hegeliana (egli seguì le lezioni del filosofo di Stoccarda all'Università di Berlino), sia di suggestioni facenti capo alle questioni (non solo 'humboldtiane') relative alla fondazione di una scienza del 'comprendere storico', di cui Boeckh, che fu parimenti uno dei maestri di Droysen, fu uno dei principali portavoce<sup>62</sup>. La droyseniana mediazione sulla storia, dunque, si muove tra questi due poli a prima vista antitetici, ovvero, l'antropologia humboldtiana (che trova una sua continuità teorica nella filologia di Boeckh) e la filosofia della storia hegeliana<sup>63</sup>. Questo porta, inevitabilmente, a riconsiderare il senso e il significato di uno storicismo che, pur mantenendo l'impostazione hegeliana volta a far risaltare l'organicità del 'tutto' storico (elemento irrinunciabile, dal punto di vista di Droysen, al fine di salvaguardare la scientificità della scienza storica. Una scienza storica la quale poggiasse le sue fondamenta esclusivamente sul momento empirico, rinunciando alla visione d'insieme, sarebbe stata insufficiente nei confronti delle sue stesse basi metodologiche), sia capace di render conto anche dell'individuo, un individuo nel quale Droysen vede il realizzarsi della 'mediazione' della principale contraddizione storica, ovvero, la mai del tutto risolta opposizione tra i momenti del 'tutto' e del 'singolo'<sup>64</sup>. Se quest'aspetto ci permette di mettere in evidenza la palese continuità speculativa tra il problema storico humboldtiano e la meditazione di Droysen dobbiamo tuttavia notare che in Droysen, come sarà più chiaro alla fine della presente sezione, il momento dell'individuale nella storia si configura come vero e proprio 'perno' attraverso cui costruire la sua particolare visione dello storicismo, curvandolo in maniera sensibile in direzione della singolarità, la quale non soltanto diventa momento essenziale della comprensione della totalità, ma che al contempo rappresenta la *conditio sine qua non* di qualsivoglia visione universalistica della storia, il che avrà parimenti delle ricadute teoriche non di poco conto in relazione allo statuto delle 'idee' storiche e allo svolgersi di quest'ultime, andando a toccare il nucleo centrale del principale problema storico di Droysen, cioè, il rapporto tra 'continuità' della storia e suoi 'centri di forza' individuali<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> «Droysen meditated on Hegel and accepted his basic presupposition that history moves forward by thesis, antithesis, and synthesis. But Boeckh saved him from a priori speculations about the course of history [...]». (A. MOMIGLIANO, *J. G. Droysen between Greeks and Jews*, in "History and Theory", vol. 9, n. 2 (1970), pp. 141-142)

<sup>63</sup> Per un'analisi accurata dello storicismo droyseniano considerato alla luce delle sue influenze, in particolar modo in relazione a Humboldt e a Hegel, si veda F. TESSITORE, *L'“Istorica” di Droysen tra Humboldt ed Hegel*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. II, Roma 1995, pp. 811-862 (già in "Filosofia", XXII (1971), 3, pp. 311-350). Di tale saggio, terremo particolarmente conto nel corso della presente sezione.

<sup>64</sup> «Il singolo viene inteso nel tutto, e il tutto viene inteso partendo dal singolo». (*Sommario*, p. 15)

<sup>65</sup> «Ciò che [...] Droysen ha visto con chiarezza con chiarezza molto maggiore di quella dei suoi successori, è che l'individuo umano ha un suo proprio valore storico solo in quanto è essenziale nella serie dello svolgimento, che cioè la considerazione storica dell'individualità presuppone quella della continuità del progresso». (C. ANTONI, *L'“istorica” del Droysen*, in *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli 1946, p. 120)

2. Alla luce delle considerazioni svolte nel primo paragrafo, va da sé che una tal riflessione non può prescindere da un'attenta meditazione sui fondamenti stessi del sapere storico, in quanto, la possibilità di una 'mediazione' tra i due contrapposti momenti della storia, necessita l'individuazione di un 'luogo concettuale' attraverso cui può esser garantita la pensabilità del ricomporsi della frattura, che ci conduce direttamente alla formulazione del problema metodologico in Droysen, che apre il testo del *Sommario* del quale costituisce la struttura portante:

[L]'ambizione della scienza [...] deve chiarire a sé stessa i propri scopi, i propri mezzi e le proprie fondamenta, poiché solo a questo modo essa può elevarsi all'altezza del proprio compito: e per parlare in termini baconiani, solo a questo modo può eliminare le anticipazioni che dominano ancora il suo procedimento, gli *idola theatri, tribus, fori, specus*, per la conservazione dei quali operano interessi non certo minori di quelli che difesero un tempo l'astrologia e i processi delle streghe, la fede in efficace magiche pie od empie: solo a questo modo la scienza storica potrà fondare la sua competenza su un ambito di interessi umani smisuratamente più vasto di quello che essa oggi voglia e possa fare. [...] Tutti dicono che la storia è un importante strumento di educazione e di formazione culturale: ed essa è una parte importante e costitutiva dell'istruzione di oggi. Ma perché? In che forma?<sup>66</sup>

Abbiamo già visto come la metafora 'baconiana' sia stata utilizzata da Droysen anche in altro luogo del testo, a proposito della riflessione sulla storia di Humboldt, il quale, a giudizio di Droysen, ha fondato le basi per una ricerca volta a definire lo statuto scientifico della storia, ovverosia, il suo *Organon*<sup>67</sup> — il che significa, in ultima istanza, che la riflessione humboldtiana costituisce non tanto una riflessione sulla storia volta a definirne, potremmo dire, il contenuto 'ontologico', o meglio, la sua 'essenza', bensì ad identificarne lo statuto epistemologico, statuto epistemologico che, tuttavia, proprio in conseguenza dell'identificazione humboldtiana tra *principia essendi* e *principia cognoscendi* garantisce la possibilità di una definizione della storia capace di rispondere alla domanda: "che cos'è la storia?", domanda a cui, tuttavia, Humboldt tenta di dare, kantianamente, una risposta di tipo 'trascendentale', andando a definire, attraverso la sua riflessione antropologica, le condizioni stesse della pensabilità della storia. Vedremo come anche in Droysen tale tematica sarà decisiva per la comprensione del problema, di nodale importanza, dell'immanenza dell'individuo nel tutto universale della storia. Al fine di formulare, nei termini di una ricostruzione metodologico-concettuale di una 'critica della

---

<sup>66</sup> *Sommario*, pp. 6-7

<sup>67</sup> «[...] Droysen definisce l'Istorica, in positivo, l'*Organon* delle scienze storiche». (S. CAIANIELLO, *Finitezza ed eticità nel pensiero storico di J. G. Droysen*, in "Archivio di storia della cultura", II (1989), p. 306)

ragione storica<sup>68</sup>, Droysen torna a meditare su un problema che, come abbiamo visto, costituisce uno dei pilastri portanti della riflessione humboldtiana, ovvero, il rapporto tra ‘materia’ e ‘forma’ della storia, e che lo condurrà, come vedremo, direttamente al problema dello statuto del ‘singolo’ nella storia:

Un certo sentimento naturale e l’incontestato consenso di tutte le epoche ci dicono che [...] nelle cose umane c’è un nesso, una verità, una potenza che, quanto più è grande e arcana, tanto più sollecita lo spirito e conoscerla e indagarla. [...] E qui sopravveniva subito una seconda serie di problemi: sul rapporto del singolo con questa potenza che è la storia, sulla posizione di esso fra la storia e le forze morali che lo empiono di sé e che lo sostengono sui suoi doveri e sul suo dovere supremo [...].<sup>69</sup>

La questione è evidentemente impostata humboldtianamente. Il problema della ‘forma’ della storia si riconnette al «sentimento naturale» che riconosce in tutte le cose umane un «nesso» che, sebbene non evidente nella sua essenza, si manifesta epifenomenicamente nella storia, andando a suscitare proprio quel «sentimento» atto a scorgerne la presenza. Tuttavia, una volta riconosciuta (seppur ancora a livello di mera intuizione) l’esistenza di una ‘trama organica’ che attraversa il molteplice storico, non può non sorgere la domanda relativa al ruolo (al momento anche solo ‘concettuale’) del singolo, il quale viene a costituire l’agente principale della materia. Il nesso forma-materia, dunque, esattamente come in Humboldt, viene a convergere sulla definizione dello statuto dell’individuo il quale, e ciò è evidentissimo fin da subito in Droysen, costituisce l’avvio di una riflessione sul senso morale dell’agire storico, in quanto egli occupa una «posizione» nei confronti delle «forze morali», il che implica una precisa assunzione di responsabilità del singolo di fronte a quest’ultime, andando ad investire, in ultima istanza, il problema della definizione ‘etica’ dell’azione del singolo.

3. Avendo posto in questi termini il problema, Droysen passa dunque ad esaminare più nel dettaglio la natura ‘filosofica’ della storia. Richiamandosi in maniera abbastanza chiara alla distinzione hegeliana tra natura e storia<sup>70</sup>, senza tuttavia abbandonare

---

<sup>68</sup> «Noi avremmo bisogno di un Kant che esaminasse criticamente non la materia storica, ma l’atteggiamento teorico e pratico di fronte ed entro alla storia e che dimostrasse ad esempio, in qualche cosa di analogo alla legge morale, in un imperativo categorico della storia, la viva sorgente da cui sgorga la vita storica dell’umanità». (J. G. DROYSEN, *Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della storia*, ed. cit., p. 386. D’ora in poi ci riferimento a tale opera indicandola semplicemente con *Istorica*)

<sup>69</sup> *Sommario*, p. 8

<sup>70</sup> «Il divenire dello spirito in quanto spazio – *la natura* – è il suo divenire vivente immediato [...] . L’altro lato del divenire dello spirito – *la storia* – è invece il divenire che *sa* e che *media* se stesso: è lo Spirito esteriorizzato nel tempo. [...]». (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 2000, p. 1063).

l'impostazione tipicamente kantiana che vuole che 'spazio' e 'tempo' risiedano nel «nostro comprendere»<sup>71</sup>, Droysen procede a definire il luogo del 'darsi' della storia, cioè, il tempo, nel quale, vigente la «normativa della successione», si configura la modalità dello svolgersi storico dove suo carattere peculiare è il «crescere progredendo», mettendo in risalto — e questo è un altro tema che avvicina ulteriormente la riflessione di Droysen a quella di Humboldt — come «all'occhio umano solo ciò che è umano appare crescere continuamente progredendo; e questa crescita continua e progrediente gli appare come essenza e missione di ciò che è umano»<sup>72</sup>. Vengono così a delinearsi due problemi teorici di non secondaria importanza: a) innanzi tutto, il carattere 'progrediente' della storia rispondente alla 'normativa della successione', ovvero, in altri termini, la non ripetibilità dell'avvenimento storico, che viene a caratterizzare la storia come *ἐπίδοσις εἰς αὐτό* (incremento da se stessa), ovvero dove il carattere del 'concretere continuo' delle sue formazioni ne costituisce la nota peculiare; b) in secondo luogo, l'identificazione di storia, sfera dell'umano, e sfera morale, a partire dalla quale la riflessione droyseniana si muoverà nella definizione di una filosofia della storia la quale, ponendosi come 'modalità umana' di pensare la storia secondo il suo statuto scientifico, tenterà di determinarne l'intrinseco carattere morale, alla luce della riflessione sul ruolo storico della singolarità umana<sup>73</sup>.

Una scienza storica di tal genere dunque, cioè rispondente alle esigenze teoriche sopra delineate, necessita, in primo luogo, di definire lo statuto della sua materia. Così come abbiamo accennato all'inizio della sezione, si rende urgente una riflessione su ciò che costituisce il 'materiale primario' della storia, ovvero, quell'«empiria» di cui, a giudizio di Droysen (come di Humboldt) non si può fare a meno, e a partire dalla quale sarà possibile un'indagine volta a 'comprendere' le idee etiche immanenti alla continuità storica. Se infatti «[l]a scienza della storia è il risultato d'un percepire, apprendere e indagare empirici»<sup>74</sup>, bisogna innanzi tutto determinare la natura e l'essenza del 'dato empirico', il quale, per Droysen «non è l'insieme delle cose passate (infatti esse sono passate), ma ciò che di esse non è ancora passato nell'*hic et nunc*, siano memorie di ciò che

---

<sup>71</sup> «I fenomeni non si scompongono obbiettivamente nello spazio e nel tempo; è il nostro comprendere che così li distingue, a seconda che essi gli sembrano atteggiarsi più secondo lo spazio o secondo il tempo. I concetti di spazio e tempo acquistano determinatezza e contenuto a misura che la giustapposizione di ciò che è, e la successione di ciò che è divenuto, vengono percepite, conosciute, indagate». (*Sommario*, p. 11)

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>73</sup> «[...] egli insegnava, un soggettivismo critico e intuitivo, che tentava di superare i rischi della soggettività con l'immersersi profondamente in una dinamica consapevolezza della *continuità universale dell'evoluzione umana e morale* [nota: corsivo mio] e della suddivisione nella quale si distingue ciascuna singolarità». (F. MEINECKE, *La concezione storica di Droysen*, in ID., *Senso storico e significato della storia*, a cura di M. T. Mandalari, con un'appendice di B. Croce, Napoli 1948 p. 41)

<sup>74</sup> *Sommario*, p. 12

fu ed avvenne, o reliquie di ciò che è passato e avvenuto»<sup>75</sup>. Il passato storico, dunque, non può essere ‘scientificamente’ appreso nella sua specificità irripetibile allo stesso modo in cui può esser appreso un fenomeno naturale (il quale, al contrario del dato storico, è ‘teoricamente’ ripetibile, ed è proprio sulla sua ripetibilità che si basa la possibilità di determinare delle leggi naturali attraverso cui spiegare i fenomeni), proprio perché esso appartiene al passato, ed è possibile indagarne i caratteri soltanto a partire dalle ‘tracce’ che esso ha lasciato nel presente. Questo significa ancora che compito precipuo del sapere storico non è l’indagine *sic et simpliciter* del passato, bensì, in accordo allo statuto epistemologico di un sapere, o meglio, di una scienza che sia incentrata sulla facoltà del *Verstehen*, quello di operare su di esso ‘rivificandolo’, ovvero, riportando alla luce tutte le connessioni, i nessi di verità storica, le peculiarità e le caratteristiche particolari di un passato storico il quale, proprio perché nel presente non può presentarsi nella sua forma ‘originaria’, necessita l’intervento rivificante dello storico:

Ogni punto del nostro presente è divenuto. Quel che fu e come divenne, è passato; ma il suo esser passato è idealmente in esso. Ma solo idealmente, — tratti cancellati, luci latenti; fuori del conoscere essi sono come se non ci fossero. Lo sguardo indagatore, lo sguardo della indagine, ha la forza di risvegliarli, di farli rivivere e risplendere nelle vuote tenebre del passato. Non sono le cose passate che diventano chiare, perché esse non sono più, ma diventa chiaro quello che di esse, nell’*hic et nunc*, non è ancora passato; queste luci ravvivate ci fanno le veci delle cose passate, sono la loro presenza spirituale. [...] [Lo spirito indagatore] illumina il proprio presente con l’intuizione e la scienza delle cose passate, che non hanno né essere né durata fuor che in esso. La memoria gli crea le forme e la materia del suo mondo più proprio. Solo quel che mente umana e mano umana hanno plasmato, formato, toccato, solo le tracce degli uomini, tornano a rilucere ai nostri occhi<sup>76</sup>.

Tuttavia, rimane il problema di pronunciarsi sulla possibilità di tradurre correttamente, attraverso l’atto del *Verstehen*, le vestigia del passato che continuano a vivere nel presente. Tale ‘traducibilità’ è garantita dal carattere umano della storia, storia che è umana in quanto estrinsecazione del lavoro dell’uomo, l’uomo che «dà in ogni sua manifestazione — plasmando, formando, costruendo — una espressione del suo essere individuale, del suo io. Quello che abbiamo ancora davanti, in qualche modo e in qualche punto, di tali espressioni e di tali impronte, ci parla, ci è comprensibile»<sup>77</sup>. Dunque, emergono qui alcuni temi che, già incontrati in Humboldt, ottengono ulteriore specificazione e contribuiscono a definire l’impalcatura teorica entro cui, vedremo, Droysen inserirà la riflessione metodologica sullo statuto della scienza storica. Ciò che va

---

<sup>75</sup> *Ivi.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 14

posto in rilievo è, in ogni caso, la centralità della caratterizzazione della storia come risultato delle estrinsecazioni (*Ausserungen*) dello «spirito umano»<sup>78</sup>, il che non ne costituisce soltanto, come abbiamo visto, la premessa epistemologica, bensì ne determina al contempo la natura strutturale, la quale, vista la già citata identificazione di *principia essendi* e *principia cognoscendi*, viene a coincidere con il ‘metodo’, metodo che «è determinato dal carattere morfologico del suo materiale»<sup>79</sup>. Droysen tenta quindi di tracciare, al contempo, una riflessione epistemologica sulla storia, un’indagine sulla sua natura, di determinare una peculiare antropologia e, a partire da queste premesse, delineare quello che sarà il metodo dell’*Istorica*. La vicinanza con le suggestioni humboldtiane è più che esplicita, sebbene riceva una curvatura che permette al pensiero di Droysen di distinguersi da quello del suo ‘illustre ispiratore’. Abbiamo visto che, per Humboldt, sebbene lo spirito umano (o, in generale, l’uomo storicamente inteso) sia uno spirito che si costituisce soltanto ‘estrinsecandosi’, manifestazione primaria della sua originaria creatività è costituita dal linguaggio<sup>80</sup>, che va a formare un oggetto privilegiato d’indagine al fine di determinare l’essenza dell’uomo nel suo darsi nella storia. Per Droysen, invece, l’estrinsecazione dello spirito umano costituisce la storia *tout court* a prescindere da precisi ambiti di manifestazione, ovvero, egli non privilegia il linguaggio a scapito delle differenti modalità di espressione dello spirito umano nella storia. Tale statuto delle *Ausserungen* in Droysen contribuisce a formulare diversamente il già humboldtiano tentativo di ‘mediazione’ tra ‘spirituale’ e ‘materiale’ storico, ovvero, mentre per Humboldt era attraverso il linguaggio che la natura al contempo spirituale e sensibile trovava adeguata espressione nel *continuum* del tempo della storia, per Droysen tale ‘mediazione’ avviene sullo stesso piano dell’agire storico degli individui, il che apre ad una prospettiva teorica decisamente orientata in senso ‘umano’, dove lo stesso darsi delle *Ausserungen* garantisce la possibilità di una storia che sia, al contempo, sensibile e spirituale, e dove compito dello studioso che si appresta ad indagarne il materiale è proprio quello di ‘penetrare’, ovvero, di comprendere dall’interno la conformazione delle differenze estrinsecazioni dello spirito umano. Tali estrinsecazioni, venendo ad assumere un carattere essenzialmente ‘morfologico’, necessitano un’indagine che, anche qui in accordo con la speculazione humboldtiana, riesca, attraverso il complesso materiale multiforme ed empirico della storia, a far risaltare il prevalere del momento universale ‘etico’, momento universale,

---

<sup>78</sup> «La possibilità del comprendere consiste nel carattere a noi congeniale delle estrinsecazioni [dello spirito umano] (aggiunta di D. Cantimori) che abbiamo davanti a noi come materiale storico». (*Ivi*)

<sup>79</sup> *Ivi*.

<sup>80</sup> Cfr. *supra*, n. 25

humboldtianamente, inteso come peculiare manifestazione della specificità individuale, la quale procede storicamente, ovverosia, secondo il già citato principio della ‘successione’, e che, proprio in virtù della sua temporalità, costituisce il mondo storico-umano come storia ‘morfologicamente intesa’<sup>81</sup>.

4. Quindi, per cercare di fornire un primo sguardo d’insieme del tentativo droyseniano, possiamo innanzi tutto notare come, in accordo alle premesse metodologiche della sua speculazione, compito precipuo dello storico è quello di operare una ‘sintesi’ tra momento individuale e momento universale nella storia, tale ‘sintesi’, humboldtianamente, è possibile soltanto al livello del singolo, a patto che il singolo non venga inteso come un ‘particolare’ la cui discontinuità nei confronti del tutto rappresenti un limite insormontabile al fine di individuare la ‘totalità organica’ del *continuum* storico, bensì, in quanto il singolo si fa portatore delle manifestazioni delle idee etiche le quali, ancora, non operano — anche qui seguendo la suggestione humboldtiana — al di là della storia, ma all’interno di essa, e la cui manifestazione ‘oggettiva’ risiede in tutte le estrinsecazioni umane, ovvero, accogliendo la lezione hegeliana<sup>82</sup>, non è possibile nessun darsi della storia che prescinda dal continuo estrinsecarsi ‘oggettivo’ dello spirito umano il quale da Droysen viene riportato ‘dal cielo nuovamente sulla terra’, postulando l’immanenza delle idee nella storia non a partire dall’idea di uno Spirito che, auto-svolgendosi, sia in se stesso la storia, ma rintracciandola nel singolo e particolarissimo agire delle individualità storiche. Ed è alla luce di queste considerazioni, dunque, che passi come il seguente, apparentemente oscuri, rivelano la loro intellegibilità:

La falsa alternativa fra le concezioni materialistica e idealistica del mondo viene risolta nella concezione storica che è la concezione alla quale ci induce il mondo morale; poiché l’essenza del

---

<sup>81</sup> «La peculiare curvatura dinamica che Droysen conferisce alla duplicità della natura umana fonte della forza generatrice del mondo storico che, così strutturata in polarità e volta verso l’accrescimento (*Steigerung*) morfologico della *epidosis eis autò*, molto ricorda il dinamismo della natura goethiana, rappresenta a nostro avviso la silloge della sua interpretazione di Humboldt, e traccia il percorso non banale per il quale il dinamismo viene a contrassegnare l’eticità, il mondo etico in quanto distinto in modo essenziale dal mondo naturale sia nella sua produttività che nella propria temporalità cumulativa». (S. CAIANIELLO, *La ricezione di Humboldt in Droysen. Elementi per una ricostruzione*, in AA. VV., *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, ed. cit., p. 241)

<sup>82</sup> «[...] [L]a coscienza giunge a se stessa mediante il lavoro. [...] [C]on il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell’elemento della permanenza. In tal modo, dunque, la coscienza che lavora giunge ad intuire l’essere automo *come se stessa*. [...] [N]ell’attività formatrice [l’essere-per-sé] diviene l’*essere-per-sé proprio della* e per la *coscienza*, la quale giunge così alla consapevolezza di essere in sé e per sé. Di conseguenza, agli occhi della coscienza, la forma *posta nell’esteriorità* non diviene affatto un altro da essa; questa forma, infatti, è appunto il puro essere-per-sé, in cui la coscienza vede divenire la propria verità. Nel lavoro, dunque, in cui essa sembrava essere solo un *senso estraneo*, la coscienza ritorva sé mediante se stessa e diviene *senso proprio*». (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, ed. cit., pp. 289-291)



mondo morale è che in esso quel contrasto venga conciliato ogni momento per rinnovarsi, si rinnovi per conciliarsi<sup>83</sup>.

Quella «falsa alternativa», dunque, rischierebbe di distogliere lo storico dal carattere effettivo che egli si appresta ad analizzare, il che comporterebbe delle scelte ‘unilaterali’ dal punto di vista del metodo, il quale, invece, dovrebbe esser capace di essere quanto più comprensivo dei diversi aspetti del conoscere storico che, hegelianamente, non annullano se stessi in una conciliazione che rischierebbe soltanto di annullarne la specificità, bensì operano una ‘sintesi’ capace di render conto dei molteplici lati della scienza dell’*Istorica*:

I tre metodi scientifici possibili, secondo gli oggetti e secondo la natura del pensiero umano, sono: quello speculativo (filosoficamente e teologicamente), quello fisico, quello storico. La loro essenza è: conoscere, spiegare, intendere [zu erkennen, zu erklären, zu verstehen]. Ecco ritornare l’antico canone delle scienze: logica, fisica, etica: che sono non tre vie differenti per un fine solo, ma i tre lati d’un prisma a cui si deve ricorrere quando l’occhio umano vuole avere nel riflesso dei colori la vaga idea della luce esterna, il cui splendore non sarebbe capace di sopportare<sup>84</sup>.

Droysen, dunque, non postula nessun ‘metodo assoluto’, bensì, seguendo la sua suggestiva metafora, cerca di delineare uno ‘sguardo d’insieme’<sup>85</sup> capace, abbiamo visto, di raggiungere il ‘fine ultimo della conoscenza storica’ (che per Droysen, sappiamo, è

---

<sup>83</sup> *Sommario*, p. 16. Nota: In questo passo siamo intervenuti sul testo di D. Cantimori in quanto, a nostro avviso, contiene un errore di traduzione, che invece non compare nella traduzione di L. Emery. Cantimori traduce, infatti, «l’essenza del mondo morale è che in esso *ogni* [corsivo mio] contrasto venga conciliato per ogni momento rinnovarsi», tuttavia, il testo tedesco riporta: «[...] das Wesen der sittlichen Welt daß sich in ihr in jedem Augenblick *jener* [corsivo mio] Gegensatz versöhnt, um sich zu erneuern [...]». (Cfr. J. G. DROYSEN, *Grundriß der Historik, die letzte druckfassung*, in ID., *Historik*, Textausgabe von Peter Leyh, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, p. 424). D. Cantimori traduceva dall’edizione del 1882, la quale, tuttavia, riporta parimenti «*jener* Gegensatz» (Cfr. J. G. DROYSEN, *Grundriss der Historik*, Leipzig 1882, p. 11); il Cantimori, inoltre, cita in bibliografia anche l’edizione del 1937 a cura di R. Hübner, nella quale il testo non presenta alterazioni rispetto all’edizione dell’1882 (Cfr., J. G. DROYSEN, *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, herausgegeben von R. Hübner, München: Oldenbourg 1937, p. 330), per cui la traduzione corretta sarebbe «*quel* contrasto», e non «*ogni* contrasto», come invece traduce D. Cantimori. È evidente come la traduzione di *jener* come “ogni” altera il senso teorico del passo, in quanto il “mondo morale”, ovvero, la concezione storico-morale di Droysen, la quale si pone l’obiettivo di conciliare il ‘doppio carattere’ della storia umana, risolvendo la «falsa alternativa» tra concezione idealistica e materialistica della storia non è ‘risolutiva’ nei confronti delle contraddizioni storiche *tout court* (e in tal caso, evidentemente, sarebbe necessario estendere il concetto droyseniano di ‘contraddizione’ ben al di là dei suoi effettivi confini all’interno del testo del *Sommario*), bensì si pone come ‘unica alternativa possibile’ ad un dualismo che, se non risolto, rischierebbe di falsare, in un senso o nell’altro, il significato della storia.

<sup>84</sup> *Ivi*.

<sup>85</sup> Il rilievo questione del metodo in Droysen è stato ben rilevato criticamente da B. Croce, il quale, affermava essere un «merito [...] l’aver compreso che il carattere della storia non era quello delle scienze naturali, l’aver posto il principio del comprendere indagando e della *Frage* come essenziale per l’intendimento del processo storico», tuttavia, secondo il pensatore abruzzese, egli, sebbene ha posto le basi, assieme ad Humboldt, per un fecondo ripensamento dei fondamenti scientifici della conoscenza storica «non la seppe portare a una definita maturazione concettuale». (I. CERVELLI, *Considerazioni su Droysen e la storiografia italiana*, in “La Cultura”, VII (1969), pp. 249-250. Cfr. anche B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Bari 1954<sup>6</sup>, pp. 133-134, p. 139-140, 217-218, 279-280).

essenzialmente etico)<sup>86</sup>. Alla luce di queste considerazioni, possiamo dunque comprendere come lo stesso problema che è stato anche di Humboldt, ovvero, la questione di una possibilità di pensare l'immanenza storica senza sovraimporre ad essa impalcature concettuali trascendenti la storia stessa (e per Humboldt e Droysen, come sappiamo, il tentativo hegeliano si muove esattamente in questa direzione) e senza, al contempo, abbandonare qualsiasi visione capace di render conto della storia come totalità comprensibile nella sua interezza affidandosi a visioni che privilegiano soltanto la discontinuità del particolare senza porlo in una dimensione storica di continuità, è reso possibile dall'identificazione dell'oggetto del conoscere con il conoscere stesso, identificazione che avviene grazie alla mediazione garantita dalla presenza 'intermedia' dell'esplicazione individuali delle idee etiche:

Per noi, il mondo etico, considerato nella successione di questi suoi movimenti, è la storia. Ad ogni passo avanti che si fa in questo divenire e crescere, s'applica e s'approfondisce l'intendimento della storia, cioè il suo essere intesa il suo intendere: il conoscere la storia è la storia stessa<sup>87</sup>.

Il problema di immaginare un'immanenza 'morale' dell'uomo nella storia si accompagna, necessariamente, ad una delle tematiche più urgenti dal punto di vista speculativo con cui autori come Droysen, o Humboldt, devono confrontarsi in quanto è proprio dal tipo di risoluzione che può venir fornita a tali interrogativi che dipende il destino della 'sostenibilità' di uno storicismo che vuol prendere le distanze sia da Hegel che dai 'naturalisti': se l'immanenza è necessaria per poter ipotizzare il darsi dell'universale nella storia, senza dover ricorrere a trascendenze non giustificabili, o peggio, senza esser costretti a negare il momento dell'universale, tuttavia bisogna render conto del problema relativo alla 'teleologia' nella storia. Se, infatti, 'errore' fondamentale della filosofia della storia hegeliana era quello di aver avuto la pretesa di indicare una direzione alla storia stabilita *a priori* e dedotta dallo sviluppo dello Spirito, e se, errore fondamentale di una filosofia della storia 'naturalistica' come poteva essere quella di Buckle, era quello che, eliminata qualsivoglia possibilità di una pensabilità dell'universale storico rendeva impossibile qualsiasi riflessione sul senso e il significato dell'essere

---

<sup>86</sup> «[...] fine della storia è per Droysen la *παιδεία*. Ma la *Bildung* storica vale anche a "riconduurre la creazione a Dio": alla creazione 'prima' va aggiunta la conoscenza di essa (*Grundriss*, § 73), va ripercorso il cammino del logos in quanto "portatore della rivelazione, che è stato destinato alla terra promessa, al divenire-uomo sino dall'inizio dei giorni", pur per giungere infine ad una verità che è più che solo logos, che è anche e soprattutto ethos». (S. CAIANIELLO, *Finitezza ed eticità nel pensiero storico di J. G. Droysen*,) in loc. cit., p. 323)

<sup>87</sup> *Sommario*, p. 16

determinato dell'uomo nella storia intesa come un tutto<sup>88</sup>, si rendeva necessario scongiurare entrambe le possibili 'degenerazioni' del concetto di teleologia, positiva la prima, negativa la seconda. Come vedremo, il problema di una teleologia 'immanente' alla stessa storia, cioè, resa possibile soltanto dal darsi empirico della storia stessa, e che non ne può determinare *a priori* il contenuto, costituirà uno dei nodi concettuali fondamentali non solo per quanto riguarda la determinazione del carattere 'immanentistico' di un certo storicismo non hegeliano, ma sarà di fondamentale importanza per definire 'storicisticamente' il peculiarissimo carattere della assai ampiamente discussa 'previsione morfologica' labriolana, in cui, a nostro avviso, convergono alcune suggestioni teoriche riconducibili al tentativo epistemologico di fondare una filosofia della storia dove è il momento concettuale dei *Verstehen*, più che quello del *Wissen*<sup>89</sup>, a render possibile la teorizzazione di ciò che costituisce, in ultima istanza, l'elemento teorico principale della concezione materialistica della storia, ovvero, l'immanenza della 'forma' storica e la coincidenza tra forma e materia della storia, venendo ad innestare la mediazione sulla complessa questione relativa al dibattuto dualismo tra rapporti materiali di produzione e ciò che Labriola chiamerà "terreno artificiale". Tuttavia, sebbene svilupperemo tali questioni soltanto in seguito, è necessario tenere a mente come la nostra indagine sul concetto di 'immanenza' risponda all'esigenza di comprendere, attraverso lo studio e l'analisi di alcuni testi fondamentali che Labriola poteva sicuramente conoscere, la genesi concettuale di uno dei più discussi e importanti problemi del marxismo teorico, ovvero il problema della 'teleologia storica', il che implica, ovviamente, lo statuto della previsione relativa alla realizzazione del socialismo, previsione che, vedremo attraverso l'analisi dei testi di Labriola, costituisce la principale tensione concettuale verso cui il cassinate indirizzerà tutti i suoi sforzi intellettuali e che troveranno espressione nei noti *Saggi sul materialismo storico* degli anni '90.

5. Tornando a volgere il nostro sguardo all'opera di Droysen, riteniamo necessario soffermarci un attimo proprio sulla formulazione della problematica contrapposizione tra 'materia' storica e 'forma' della storia, che si risolve, in una prospettiva storicistica, nella problematica tra l'iniziativa individuale e il condizionamento delle forme 'date' della storia, ovvero, le 'condizioni storiche'. Su tale questione, Droysen si esprime molto

---

<sup>88</sup> «Famosa è la critica assai severa che ne fece il DROYSEN, nella quale è dato singolare rilievo alla negazione della libertà umana che sarebbe conseguenza delle teorie storiche del Buckle [...]». (B. CROCE, *La storia ricondotta al concetto generale dell'arte*, in ID., *Primi saggi*, Bari, 1923<sup>2</sup>, pp. 20-21, n. 4).

<sup>89</sup> Cfr. *supra*, p. 9

chiaramente nella sua recensione alla *History of Civilisation in England* di H. T. Buckle, apparsa per la prima volta nella “Historische Zeitschrift” del 1863, dove tale problematica è messa a fuoco in maniera esplicita:

Si è già detto che il Buckle non tanto lascia fuori causa il libero arbitrio insieme con la divina Provvidenza, quanto anzi li dichiara illusioni e li getta a mare. Anche nel campo filosofico è stato recentemente insegnato qualcosa di simile [...] Se chiamiamo A tutto ciò che un singolo uomo è, e possiede e fa, questo A consta di  $a + x$ , dove  $a$  comprende tutto ciò che gli viene dalle circostanze esterne, dal suo paese, dal suo popolo, dalla sua epica, ecc., e l’infinitamente piccola  $x$  è il suo apporto proprio, l’opera della sua libera volontà. Per quanto piccola che sia quella  $x$ , essa ha un valore infinito, è ciò che solo ha valore sotto il rispetto ed umano. I colori, il pennello, la tela di cui si serviva Raffaello erano costituiti di materie non da lui creati; ad usare tali materiali disegnando e dipingendo, egli aveva appreso da tali e tali maestri; la rappresentazione della Vergine, dei santi, degli angeli la trovava nella tradizione della Chiesa; da un certo monastero gli veniva l’ordinazione contro adeguato compenso; – ma che da un’occasione siffatta, da quelle condizioni materiali e tecniche, in base a tali tradizioni e idee sorgesse la Madonna di San Sisto, questo, nella formula  $A = a + x$  è merito della infinitesima  $x$ . E così sempre. Anche se la statistica mostra che in un dato paese si hanno tot figli illegittimi, se in quella formula  $A = a + x$  quell’a contiene tutti i moventi che “spiegano” come su mille madri venti, trenta o quanti saranno partoriscono fuori dal matrimonio; – ciascun caso del genere ha la sua storia, e quante volte commovente e tragica, e di quelle venti, trenta traviate sarà difficile che pur un si dia pace al pensiero che la legge statistica “spiega” il suo caso; nei rimorsi e nelle lacrime delle sue notti, qualcuna di esse si convincerà ben profondamente che nella formula  $A = a + x$  l’infinitesima  $x$  ha un peso smisurato che abbraccia tutto il valore morale della persona umana, cioè il suo interno ed unico valore.<sup>90</sup>

Nonostante la lunghezza del passo, che era necessario citare per intero, l’obbiettivo teorico e polemico di Droysen appare più che chiaro. Se abbiamo poco fa determinato l’immanenza droyseniana come un’immanenza che è garantita dalla presenza delle idee etiche nella storia, idee etiche le quali, a riprova del carattere empirico-reale della storia, ancor più che in Humboldt, si manifestano come essenze le quali non possono che non estrinsecarsi nella peculiare e determinata finitezza umana<sup>91</sup> — finitezza umana che, essendo una ‘forza creativa’ operante nella storia, non agisce soltanto a livello meramente individuale (in quanto, e ciò è pienamente comprensibile se consideriamo un certo retroterra hegeliano di Droysen, non si può dare nessun’etica che non sia elemento fondante di una possibile ‘comunità’ umana), bensì viene a costituire un ‘ponte’ capace di

---

<sup>90</sup> Ora la recensione si legge in appendice al già citato volume J. G. DROYSSEN, *Istorica*, ed. cit., pp. 395-414, il passo citato si trova alle pp. 406-407.

<sup>91</sup> «[...] l’individuo non è solo l’ancoramento empirico dell’innestarsi dell’idea quale seme dotato di un proprio autonomo sviluppo, ma la *Anlage* tipologica e storicamente determinata nel cui ordito l’idea deve flettere la propria trama. Se Humboldt sembra, nel *Compito*, riconoscere all’idea nella storia il carattere irriflesso di soggetto, Droysen sembra porre nell’individualità un principio di curvatura dell’idea nella datità materiale e storica che costituisce intrinsecamente il soggetto, trasformando l’idea in un elemento intersoggettivo, una “comunanza” costituita a partire dalla stessa tipicità individuale». (S. CAIANIELLO – *La ricezione di Humboldt in Droysen: elementi per una ricostruzione*, in loc. cit., p. 239)

connettere, in una ‘configurazione morale del mondo’ i vari soggetti<sup>92</sup>, ne consegue, dunque che sebbene Droysen faccia dipendere la possibilità di un’unità della storia proprio dalle idee, si tratta, ossimoricamente, di idee che consentono uno spostamento di prospettiva, dall’Idea all’uomo. Dunque, nella dialettica tra elementi ‘dati’ della storia e iniziativa individuale (quella “x infinita” a cui Droysen dedica il passo su citato), si assiste a un forte ‘sbilanciamento’ nei confronti degli elementi ‘non dati’, ovverosia, non prevedibili o, meglio, non determinabili deduttivamente dall’insieme di condizioni della datità storica. Dunque, alla luce di queste considerazioni, si comprende perché, per usare le parole di F. Tessoro, «fare appello alla “naturalità” del suolo patrio, all’influenza dei climi, alla predisposizione di un popolo, in sostanza intendere la “metamorfosi dei popoli”, trascurando i fattori non dativi, per dir così, ma nativi, originali, imprevedibili, se si vuole irrazionali, significa impigliarsi in difficoltà insormontabili e intrinsecamente contrastanti con le stesse premesse riconosciute fiduciosamente»<sup>93</sup>. Un tale determinismo che vorrebbe fare delle ‘condizioni’ storiche le datità capaci di determinare ogni evento storico, non riuscirebbe a render conto del «perché i fattori naturali non producono sempre lo stesso risultato, se da essi dipende ogni sviluppo»<sup>94</sup>. Tale ‘contraddizione’ in cui una data concezione ‘deterministica’ della storia sembra involuparsi, spinge Droysen a cercare una via d’uscita capace di rendere comprensibile il determinarsi del movimento della storia, senza abbandonarlo al cieco caso o, peggio ancora, privandolo di qualsivoglia significato. Ecco dunque che l’immanenza delle idee morali nella storia si configura come modalità attraverso cui Droysen può spiegare, al contempo, sia il carattere intrinsecamente ‘umano’ della storia, sia la natura stessa dell’essere ‘umano’, cioè, egli può costruire un’antropologia sulla quale, humboldtianamente, edificare la propria peculiare concezione della storia. Il che, tuttavia, non sarebbe possibile senza la teorizzazione dell’immanenza delle idee morali, le quali, infatti, rendono possibile il crearsi di peculiari ‘strutture di significato’ storico all’interno delle quali è possibile, per l’uomo, formulare, alla luce della morale, delle domande sulla storia dotate di senso, al fine di poterne guidare lo sviluppo, sviluppo che, ancora una volta, non può prescindere dalla ‘determinazione etica’ del *continuum* storico<sup>95</sup>, così come della determinatezza della discontinuità costituita dall’uomo. Afferma dunque Droysen:

---

<sup>92</sup> «L’idea come struttura intersoggettiva in grado di perpetrare dinamicamente se stessa, in Droysen originariamente affetto viene trasposta nella configurazione oggettivo-spirituale della comunanza». (Ivi)

<sup>93</sup> F. TESSITORE, *L’“Istorica” di Droysen tra Humboldt e Hegel*, in loc. cit., p. 836

<sup>94</sup> Ivi.

<sup>95</sup> «La discussione di Droysen, risultato del confluire d’una serie di temi e motivi ispirati a Humboldt in un complesso argomentativo di fondamentale impostazione hegeliana, aveva indicato nella storia una

Senza le forze etiche l'uomo non sarebbe uomo; ma esse divengono, crescono ed aumentano soltanto nel lavoro comune degli uomini, dei popoli, delle epoche, nella storia che progredisce; e il divenire e l'incremento della storia sono il dispiegamento delle forze etiche stesse. [...] «Il principio [pensiero, complesso di pensieri. Nota di D. Cantimori. (*Der Gedanke, Gedankencomplex*)] che l'interpretazione dimostra in un processo oggettivo, è per noi la verità di quel processo oggettivo; a sua volta questo processo oggettivo è per noi la effettualità, la forma fenomenica di quel principio. In quel principio noi comprendiamo quel che è avvenuto; e da quel che è avvenuto noi comprendiamo quel principio<sup>96</sup>.

Nel passo riemergono alcuni temi che abbiamo già incontrato, ma che in questa veste risultano concettualmente arricchiti ed ulteriormente specificati. Innanzi tutto il carattere 'comunitario' del dispiegamento delle forze etiche, e, in secondo luogo, l'importantissima dichiarazione dell'immanenza dell'indagine sulle forze etiche proprio a partire dalla già diverse volte citata identificazione tra *principia essendi* e *principia cognoscendi*.

5. L'affermazione secondo cui l'interpretazione di un processo oggettivo costituisce per noi «la sua verità» è concettualmente molto forte, e il suo carattere, potremmo quasi dire 'strutturale' nei confronti dell'intero impianto droyseniano, viene ulteriormente specificato dall'affermazione secondo cui il processo oggettivo, così come viene 'compreso' dall'interpretazione storica, è la forma «fenomenica» del «principio» a partire dal quale è possibile l'interpretazione stessa del processo. L'identificazione tra materia del conoscere e principio del conoscere agisce, nel passo citato al precedente paragrafo, biunivocamente: non soltanto noi comprendiamo attraverso un determinato 'principio', ma è proprio attraverso l'atto del *Verstehen*, che si esercita su di un materiale che potrebbe esser definito 'empirico', che il principio ci vien reso comprensibile. Se riportiamo alla memoria il nostro aver sottolineato l'influenza hegeliana in Droysen secondo cui elemento primario del formarsi della storia è proprio l'estrinsecarsi dell'agire umano, allora quanto appena affermato viene ad assumere un significato speculativamente decisivo per il problema a cui stiamo rivolgendo la nostra attenzione. Infatti, se fino ad ora ci siamo soffermati sul significato, in Droysen, dell'immanenza delle leggi etiche nel mondo storico umano, abbiamo tuttavia tralasciato l'analisi di ciò che rende possibile proprio tale 'mondo storico', in cui le idee etiche agirebbero alla stregua di 'forze' intersoggettive le quali determinano la possibilità di un agire moralmente inteso e, di conseguenza, la possibilità di

---

disciplina volta allo studio delle strutture e dei processi del "mondo etico" e aveva dedicato la propria attenzione alle varie modalità dell'operare dello "spirito" come elemento dinamico fondamentale del "mondo etico"». (S. POGGI, *Antonio Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milano 1978, p. 69)

<sup>96</sup> *Sommario*, pp. 29-31

un accrescimento del contenuto ‘morale’ dello sviluppo storico. Pur senza aver l'intenzione di leggere al di là del testo stesso di Droysen, crediamo di poter identificare l'atto costitutivo dello stesso materiale storico, colto nel suo doppio aspetto, cioè, nel suo ‘esser già dato’ e nel suo configurarsi, invece, come ‘espressione creativa’ dell'originaria forza umana, in quella che si potrebbe definire la *praxis* umana. Infatti, se prendiamo in considerazione nuovamente il testo del *Sommario* possiamo leggere:

Il lavoro della storia fa che la *creatura umana* divenga, “nel sudore della sua fronte”, quel che è per disposizione naturale attraverso la conoscenza, e conosca quel che è per disposizione naturale attraverso il divenire; esso fa del *genus homo* l'uomo storico, cioè l'uomo morale. [...] Per il lavoro della storia, le produzioni degli uomini, quando sono cosa divenuta, compiuta, risultati del lavoro della storia (situazioni), tornano sempre a divenire a loro volta norma, impulso e mezzo di nuovo lavoro. [...] Il lavoro della storia produce le sue forze propulsive, i suoi incitamenti, i suoi effetti in massa dai fini umani, dalla intimità o dalla passione con le quali si vive per essi<sup>97</sup>.

Dove, seppur all'interno del singolarissimo ‘idealismo’ droyseniano, riteniamo che possano essere identificate alcune suggestioni teoriche le quali potrebbero spingere un tale tentativo di riformulazione dello storicismo in direzione di una messa a fuoco del carattere umano della storia determinato a partire da ciò che la *praxis*, in quanto ‘azione immanente’ nella storia, contribuirebbe a costituire all'interno del *continuum* storico, che solo grazie al carattere ‘agente’ dell'individualità può costituirsi come organo avente, appunto, una storia. Infatti, emerge, in prima istanza, un tema che poi sarà fondamentale per la teorizzazione di quella che sarà denominata ‘filosofia della praxis’, ovvero, il tema della ‘conoscenza’ da parte dell'uomo di ciò che esso stesso è e costituisce nei confronti del mondo storico attraverso il ‘divenire’ di quest'ultimo, divenire che, tuttavia, non è determinato da processualità ad esso estrinseche, bensì che è reso possibile dall'azione e dalla capacità ‘poietica’ delle individualità umane agenti in delle strutture che non possono che essere ‘comunitarie’<sup>98</sup> (con tutto ciò che tale ‘comunitarismo’ comporta, a partire dai più elementari rapporti sociali fino a ciò che potrebbe essere definito ‘patrimonio culturale’ di un determinato popolo o formazione umano-storica in generale) e che, quindi, contribuiscono a creare quelle ‘condizioni’ attraverso cui soltanto sarà possibile il rinnovato manifestarsi della stessa capacità poietica, che imprimerà direzioni sempre differenti al divenire storico. In sintesi, nell'affermazione, sopra citata, secondo cui «il lavoro della storia produce le sue forze propulsive, i suoi incitamenti, i suoi effetti in massa

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>98</sup> «Il singolo non è un atomo dell'umanità una delle molecole che, messe insieme in numero infinito, darebbero l'umanità. Egli appartiene a una data famiglia, a un dato popolo, a una data fede, ecc., ed esiste come membro vivente di essi, “come la mano separata dal corpo non è più mano”». (*Sommario*, p. 35)

dai fini umani, dalla intimità o dalla passione con le quali si vive per essi» apre a delle prospettive che, rendendo ‘immanente’ lo stesso carattere costitutivo della storia, ne rendono immanente parimenti il contenuto, la forma, le possibilità di svolgimento e le determinazioni di quest’ultimo. Il che ancora sta a significare dal punto di vista di una concezione materialistica della storia che, a nostro avviso, sebbene la riflessione droyseniana sia innestata su un impianto concettuale che considera le categorie sociali (nel più ampio significato dell’aggettivo ‘sociale’) come delle ‘forze etiche’ agenti di per sé, le quali, in virtù del loro essere storicamente determinate agirebbero come ‘centri di forza propulsiva’ esplicantesi attraverso l’azione dei singoli<sup>99</sup> (ovvero, in altre parole, dove il complesso delle forze etiche, costituito da religione, costumi, leggi, forme artistiche ecc. viene reso ‘determinante’ in virtù del suo carattere di ‘mediazione’ tra individualità determinata e totalità storica, ma senza esser ricondotto alla sua genesi ‘materiale’, il che, d’altronde, non sarebbe stato nemmeno concepibile negli autori di cui ci stiamo occupando in questa sezione) tuttavia rende possibile pensare e concepire l’azione di tali categorie storiche all’interno della comunità umana alla luce di una forte ‘immanentizzazione’ del processo stesso della storia<sup>100</sup>. Dunque, concludendo, sebbene è innegabile che la

---

<sup>99</sup> Tale, a nostro avviso, è il senso che Droysen affida al concetto di ‘tradizione’, ovvero il complesso di forze etiche storicamente determinantesi e stratificatesi nel *continuum* storico, «in cui l’idea assume immediatamente il senso di una struttura etica oggettiva radicata nel retaggio dell’individualità» (Cfr. S. CAIANIELLO, *Droysen e Humboldt. Elementi per una ricostruzione*, in loc. cit., p. 239)

<sup>100</sup> Un autore che ha tentato di ravvisare nella speculazione di Droysen una radice concettuale a partire dalla quale sarebbe stato possibile ‘fondare’ una concezione marxista della storia che fosse capace di rifuggire da pericolose deviazioni ‘deterministiche’ (in particolare le interpretazioni ‘strutturalistiche’) è stato A. Schmidt il quale nel suo libro *Storia e struttura* (1977) «ritiene che il “comprendere indagando” di Droysen (a suo giudizio chiaramente ispirato alla filosofia hegeliana) sia determinato dal “carattere morfologico del materialismo” storico. In altre parole la scienza storica secondo Droysen avrebbe a che fare sempre con un materiale già strutturato cui deve conformarsi, rendendo indispensabile un “io semplicemente inedito e sovratemporale”, dato che “il suo contenuto” è un “risultato storico, divenuto e mediato”. Da qui, a giudizio di Schmidt, vanno dedotte almeno due conseguenze di rilievo. Per la prima va riconosciuto che “Droysen non intende sotto l’ ‘istorica’ nessuna costruzione speculativa che avanzi pretese a un sapere storico totale. Una ‘filosofia (o teleologia) della storia’ è per lui sospetta allo stesso modo che una ‘fisica del mondo storico’”. Per la seconda, alla prima strettamente connessa, va sottolineato come ‘la struttura soggettivo-oggettiva della dimensione storica’ consenta allo storico di ‘superare le alternative astratte’, procedendo “al tempo stesso sinteticamente e analiticamente, induttivamente e deduttivamente. Lo stesso vale per il rapporto di parte e intero. Entrambi si chiariscono l’un l’altro reciprocamente, per cui bisogna considerare che il fatto empirico particolare, l’individuo, diventa ‘totalità in sé’ solo nel contesto intelligibile di un ambio insieme sociale, che sarebbe errato assolutizzare». (F. TESSITORE, *L’ “Istorica” di Droysen tra Humboldt ed Hegel*, in loc. cit., pp. 823-824. Cfr. anche A. SCHMIDT, *Storia e struttura*, tr. it. di G. Marramao, Bari 1972, pp. 20-22: «Chi potrebbe negare che le questioni di Droysen sono — *mutatis mutandis* — anche quelle di una istorica marxista? [...] Droysen non intende sotto l’ “istorica” nessuna costruzione speculativa che avanzi pretese a un sapere storico totale. Una “filosofia (o teologia) della storia” è per lui sospetta allo stesso modo che una “fisica del mondo storico” [J. G. DROYSEN, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, a cura di Rudolf Hübner, München 1967<sup>5</sup>, p. 331]. Egli (come Kant, Lukács, e Sartre) resta ancorato al principio — contestato intanto dagli strutturalisti — per cui l’umanità, in quanto io “generale” che continuamente si dispiega, costituisce il “soggetto della storia” [Ivi., p. 267]. [...] L’istorica è all’altezza del suo compito a condizione che rifletta la specialità del suo materiale. Allo stesso modo di Marx (con il suo richiamo a Vico), Droysen rileva che ciò che ci riguarda in senso stretto è soltanto “quello che lo spirito e l’opera umana hanno plasmato, impresso e toccato” [Ivi., p. 328]; di



riflessione droyseniana non possa caratterizzarsi certamente come ‘materialistica’, essa offre degli spunti teorici di non secondario rilievo che contribuiscono alla teorizzazione delle ‘condizioni di pensabilità’ di una storia attraverso la quale sia possibile fornire una ben determinata ‘cornice di senso’ alla singola specificità che, sebbene ‘empirica’, presenta un ‘significato’ che è esprimibile soltanto al livello dell’universalità storica; ancora, attraverso l’identificazione tra *principia cognoscendi* e *principia essendi* della storia, si rende possibile, per Droysen, una visione storica la quale, basandosi su un’antropologia di chiara ascendenza humboldtiana, accoglie tuttavia forti suggestioni hegeliane quando decide di far dipendere la possibilità stessa di strutture storiche sviluppantesi e comprensibili nel loro stesso darsi storico proprio a partire dall’assunto che l’uomo — storicamente determinato alla luce delle idee etiche che egli contribuisce ad oggettivare, — nella storia ‘agisce’ e agendo crea e ricrea le ‘strutture’ (ed abbiamo visto come per Droysen tali strutture si concretizzano in quelle che egli chiama le ‘comunanze etiche’) entro cui la sua ‘forza creatrice’ si esprimerà reiteratamente secondo schemi mai perfettamente ripetibili. Sebbene qui la *praxis* umana sia sì storicamente determinata, ma in ultima istanza dipenda dalla ‘conoscenza’ dell’uomo del suo stesso carattere etico, da

---

fronte a questo “noi siamo e ci sentiamo in sostanziale affinità e corrispondenza” [*Ivi.*, p. 329]. Si tratta, dunque, di vere e proprie considerazioni dialettiche, benché Droysen non usi mai questo termine. La struttura soggettiva-oggettiva della dimensione storica consente allo studioso di superare le alternative astratte; egli deve procedere al tempo stesso sinteticamente e analiticamente, induttivamente e deduttivamente. Lo stesso vale per il rapporto tra parte e intero. Entrambi si chiariscono l’un l’altro reciprocamente, per cui bisogna considerare che il fatto empirico particolare, l’individuo, diventa “totalità in sé” [*Ibid.*] solo nel contesto intelligibile di un ampio insieme sociale, che sarebbe errato assolutizzare»). Si può vedere come Schmidt focalizzi l’attenzione proprio sul tentativo droyseniano di ‘spogliare’ la storia di qualsiasi determinazione formale ad essa estrinseca, al fine di ricondurre il materialismo storico all’interno di una dimensione epistemologica capace di render conto sia del fatto individuale ed empirico sia del complesso di determinatezza storica entro cui esso viene ad operare, evitando di rendere assoluti i due estremi e ancorandoli saldamente al concetto (questo sì, pienamente hegeliano) dell’azione umana immanente nella storia. Anche il nostro tentativo di analisi ha cercato di mettere in luce come la caratteristica peculiare della speculazione sulla storia di Humboldt e di Droysen sia proprio lo sforzo intellettuale teso ad una riconsiderazione della storia che, pur facendo a meno di strutture concettuali *a priori* e determinanti ‘dall’esterno’ il contenuto del progresso della storia, sia capace di gettare le basi per una considerazione scientifica del divenire storico che sia capace di inserire in una cornice ‘universale’ di senso il fatto particolare, e di rendere visibili, attraverso il *Verstehen* storico, i ‘nessi di verità’ che si instaurano all’interno e tra le diverse formazioni storiche, non evidenti ad un primo e fugace sguardo ma intellegibili solo alla luce di una comprensione storica capace ‘di internarsi’ nello stesso processo che è oggetto della propria analisi; ed è proprio la possibilità di pensare la ‘singola formazione storica’ come specificatamente individuale, e, di conseguenza, assolutamente universale che permette, a nostro avviso, di postulare un’immanenza storica che, pur tentando di fare a meno della nozione hegeliana di ‘svolgimento dello spirito’, sia capace di rendere maggiormente comprensibile il senso eminentemente filosofico della *praxis* umana nella storia e delle sue implicazioni concettuali nell’ambito di una possibile riflessione marxista sulla storia, che vanno dall’intricato dualismo tra struttura e sovrastruttura, attraversano la tensione tra individuo (storicamente determinato) e condizioni sociali, e che si risolvono nella fortissima dicotomia tra possibilità di sviluppo ‘libero’ della storia e, invece, la ‘necessità’ del divenire storico determinata dalla peculiare dialettica dei rapporti di produzione. Si tratta di problemi teorici che, evidentemente, non possono essere risolti nel corpo di una nota a piè di pagina, e che, per essere ulteriormente specificati e resi comprensibili, necessiteranno di ulteriori riflessioni che saranno svolte nelle successive pagine della presente ricerca.

ciò discendono due importanti rilievi teorici: *a)* innanzi tutto, ciò spinge ad una ben precisa curvatura idealistico-morale della *praxis* così com'è intesa da Droysen, *b)* tuttavia, assegna proprio alla *praxis* il ruolo primario di 'esecutrice' del costituirsi della possibilità di assegnare un fine alla storia, fine che, come ormai dovrebbe esser chiaro, non è teleologicamente determinato, ma che, tuttavia, è 'morfologicamente' determinabile a partire dall'identificazione tra l'oggetto della conoscenza (la storia) e il metodo del conoscere (la scienza storica), il che è reso possibile dal carattere 'umano' dell'oggetto di conoscenza, oggetto di conoscenza, dunque, che partecipa della stessa 'natura' del soggetto del conoscere. Una volta stabilita una tale connessione che, sebbene apparentemente soltanto 'epistemologica' apre in verità ad un ben preciso giudizio sul 'carattere' stesso della storia, ne risulta che qualsiasi 'struttura' sovra-storica volta a imprimere al materiale un determinato 'carattere' è concettualmente impossibile, in quanto l'unica modalità di estrinsecazione del contenuto, potremmo dire, 'spirituale' della storia è reso possibile solo e soltanto dall'azione individuale del singolo il quale, tuttavia, opera in delle ben precise configurazioni 'umanamente ed eticamente comunitarie', che verrebbe ad escludere la possibilità teorica secondo cui il momento dell'universale sia prioritario rispetto all'effettivo darsi di esso nelle singole specificità storiche. Se non è pensabile nessuna forma che trascende la storia non ne è nemmeno immaginabile un fine pre-determinato, tuttavia, avverte Droysen: «essendo la storia niente altro che l'estrinsecazione morale dell'uomo morale non può non avere dei fini, i quali concorrono tutti a raggiungere il fine dei fini, il quale, però non si può indagare empiricamente»<sup>101</sup>. L'aver negato l'indagine empirica relativa al "fine dei fini" esclude in Droysen la possibilità che la storia venga conosciuta 'in anticipo' rispetto ai suoi sviluppi, tuttavia, l'elemento 'morale' della storia garantisce dall'eventualità che l'uomo, proprio perché incapace di accogliere 'empiricamente' il contenuto della sua destinazione finale, disperda le proprie forze agenti e abbandoni qualsivoglia prospettiva di operare 'in vista di' un miglioramento e di un progresso della propria vita storica; infatti, se la storia è determinata dall'agire umano — agire umano che partecipa dello stesso carattere della storia — ed essendo tale carattere della storia reso intelligibile soltanto grazie alla 'conoscenza' da parte colui che è il principale 'agente storico', ovverosia l'uomo, allora egli può, e deve, operare in vista del raggiungimento del fine ultimo del suo esistere storico (sebbene non può determinarlo 'empiricamente'), esistere storico che è sia 'azione' che 'conoscenza', in cui, anzi, 'conoscenza' ed 'agire storico' vengono ad identificarsi. Come conseguenza, dunque, ne

---

<sup>101</sup> *Sommario*, p. 44

risulta che, per Droysen «la storia è il divenire e l'essere dell'autocoscienza dell'umanità. Le epoche della storia non sono le età della vita di questo Io dell'umanità — empiricamente noi non sappiamo se esso invecchi o se ringiovanisca; sappiamo solo che non rimane come era o come è — ma stadi della sua autocoscienza, della sua conoscenza del mondo, della sua conoscenza di Dio»<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 45. Vedremo in seguito, come il problema della conoscenza storica che si identifica sia con l'agire dell'uomo nella storia, sia con la riflessione su quest'agire, avrà un ruolo centrale nella determinazione labriolana dello statuto della 'volontà' all'interno del divenire storico, volontà che, come tenderemo di esporre nelle pagine seguenti, sarà strettamente intrecciata con lo statuto 'filosofico' del significato che la politica (intesa sia come *praxis* che come teoria) assume all'interno della concezione materialistico-storica del filosofo di Cassino.

## Parte seconda

### Premessa

Dopo aver gettato uno sguardo al problema dell'immanenza delle strutture ideali nella storia in Humboldt e in Droysen, rivolgiamo la nostra attenzione ad altri due autori i quali, benché non molto noti al pubblico italiano, hanno rivestito un'importanza di primo rilievo per la definizione delle problematiche teoriche a cui abbiamo fatto riferimento nel precedente capitolo, non solo dal punto di vista prettamente speculativo (che, in ogni caso, rappresenta uno dei tentativi più interessanti di fondazione 'scientifica' del sapere storico, come vedremo più avanti) ma anche, e soprattutto, in relazione all'influenza che la loro riflessione ha esercitato sui successivi indirizzi di pensiero che si sono mossi in direzione di un tentativo di cogliere 'universalmente' le strutture storiche (quindi, di non abbandonarsi a concezioni di tipo puramente empiristico e molecolare dell'indagine storica) pur salvaguardando, come vedremo, la specificità del singolo fatto storico. Stiamo parlando di Heymann Steinthal e Moritz Lazarus<sup>103</sup> e del loro interessante tentativo di fondazione di una scienza della storia che si basasse su ciò che essi stessi hanno definito "psicologia dei popoli".

La riflessione di Steinthal e Lazars, vedremo, ci servirà per comprendere meglio il concetto di immanenza della forma storica in Labriola, alla luce di un problema di primaria importanza, ovvero, il rapporto esistente tra agenti della storia e le 'modalità' di esistenza universale di quest'ultimi, il che si riassume nel problema della ricerca del punto di

---

<sup>103</sup> La bibliografia in lingua italiana, in relazione a tali autori, non è molto numerosa, e consiste principalmente negli scritti che ad essi ha dedicato A. Meschiari, il quale ha anche curato le uniche traduzioni italiane esistenti di due dei più importanti scritti sulla psicologia dei popoli, ovvero, *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana*, e *Filologia, storia e psicologia nei loro reciproci rapporti* (Napoli, 1998) di H. Steinthal e i saggi di M. Lazarus apparsi sulla *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, raccolti nel volume *Psicologia dei popoli come scienza della cultura. Scritti* (Napoli 2008). Per una panoramica sulla filosofia di H. Steinthal e di M. Lazarus si rimanda al volume di A. Meschiari *Psicologia delle forme simboliche. «Rivoluzione copernicana», filosofia del linguaggio e «spirito oggettivo»* (Firenze 1999), in cui sono riprodotti tre articoli (in versione leggermente modificata) di A. Meschiari già apparsi in rivista, precisamente: *La filosofia della lingua di Heymann Steinthal*, «Intersezione», n. 2 agosto 1991; *La psicologia dei popoli di Moritz Lazarus*, «Giornale critico della filosofia italiana», Fasc. III, Set-Dic., 1992; *Moritz Lazarus e Georg Simmel*, «Giornale critico della filosofia italiana», Fasc. I, Gen.-Apr. 1996. In particolar modo si vedano i primi due capitoli, dedicati rispettivamente ad un'analisi generale della riflessione degli autori da noi presi in esame.

convergenza tra strutture ‘ideali’ e agenti ‘materiali’ che si fanno portatori di queste strutture, compiendo un tentativo che si pone l’obiettivo di ‘curvare’ ulteriormente in senso immanentistico e – entro una certa misura – materialistico l’assunto humboldtiano secondo cui le idee non si trovano ‘al di là della storia’, ma solo in essa ed entro il suo effettivo esplicarsi. Influenzati dal fermento culturale collegato allo sviluppo delle scienze naturali, dalla psicologia herbartiana, e dalla riflessione storicistica di Humboldt e Droysen, Lazarus e Steinthal hanno cercato di correggere, come vedremo, le tendenze ancora idealistiche e mistiche della riflessione humboldtiana riconducendo le ‘idee’, ovvero, gli universali attivi nella storia, alla loro radice psicologica, tendendo di mostrare da un punto di vista che aspira ad essere scientifico, come l’immanenza di esse nei soggetti storici sia dimostrabile e spiegabile alla luce di un’analisi psicologica volta ad indagare i processi di formazione di tali idee. Il richiamarsi al pensiero dei due autori, la cui analisi sarà condotta attraverso un’analisi sistematica di alcuni dei loro scritti più rappresentativi, ci servirà per delineare concettualmente la ‘mediazione’ che permette, a nostro avviso, a Labriola di ‘riformulare’ le problematiche humboldtiano-droyseniane in una cornice in cui, attraverso l’analisi psicologica delle idee storiche, ne viene svelata (seppur ancora con qualche incertezza) l’immanenza e, di conseguenza, viene avviato il processo che avrebbe infine condotto alla loro completa storicizzazione, andando a costituire un fondamentale tassello per quella che sarà la teoria labriolana dell’ideologia<sup>104</sup>.

### Capitolo 3 — La riflessione di H. Steinthal

*Sul carattere ‘produttivo’ dell’essere storico.*

1. Heymann Steinthal (1823-1899), assieme a Moritz Lazarus, suo genero, col quale ha fondato nel 1860 la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, è stato uno dei principali linguisti tedeschi del XIX secolo, allievo di W. von Humboldt, di cui ha

---

<sup>104</sup> L’importanza che la riflessione di Steinthal e Lazarus riveste per Labriola non è ovviamente sfuggita ad A. Meschiari, il quale afferma: «Nella teoria delle idee di Steinthal e di Lazarus è da vedere, a mio giudizio, la fonte prima della concezione morfologica della storia esposta da A. Labriola nella prolusione dell’87, i cui riferimenti dichiarati sono appunto Steinthal, Lazarus, Droysen, Boeckh». (A. MESCHIARI, *La «psicologia dei popoli» di Moritz Lazarus*, in ID., *Psicologia delle forme simboliche, Psicologia delle forme simboliche. «Rivoluzione copernicana», filosofia del linguaggio e «spirito oggettivo»*, Firenze 1999, p. 57, n. 107). Tuttavia, riteniamo che l’influenza di Lazarus e Steinthal in Labriola vada ben al di là di una concezione ‘morfologica’ della storia, bensì interessi direttamente il problema, fortissimo in Labriola, dell’originale formazione del concetto di sovrastruttura, ovvero, un ripensamento in senso materialistico, a nostro avviso, dello “spirito oggettivo” nella teorizzazione di M. Lazarus.

anche curato gli scritti sulla lingua nel 1884<sup>105</sup>. Il suo nome è sistematicamente associato a quello del suo genere, non soltanto perché entrambi fondatori di quella che poi sarà una delle riviste più influenti nell'ambito della riflessione post-hegeliana e neo-kantiana in Germania, quanto piuttosto perché congiunti nello sforzo filosofico di tentare una rifondazione della filosofia della storia (o quantomeno, di una riflessione sistematica sulla storia) che rifuggisse dalle impalcature speculative della scuola dialettica di matrice hegeliana e 'correggesse' in senso psicologico i tentativi di Humboldt e Droysen di ripensare uno storicismo non idealistico per aprire a una concezione che facesse, piuttosto, delle idee in quanto 'centri di forza operanti nella storia' il fulcro stesso dello svolgimento storico. A nostro avviso, come tenteremo di mostrare attraverso l'analisi dei testi, è possibile attribuire rispettivamente a Steinthal e Lazarus la messa a fuoco di due fondamentali problemi per la 'psicologia dei popoli' (*Völkerpsychologie*), ovvero, *a*) la formulazione dell'immanenza delle idee nei soggetti della storia attraverso il riconoscimento del carattere essenzialmente 'produttivo' della coscienza e, quindi, della conoscenza umana, e *b*) l'indagine 'morfologica' dei processi psicologici che regolano l'estrinsecarsi dell'attività pratica e coscienziale umana e il suo configurarsi in ben determinate 'forme' storiche. La presente sezione si concentrerà sul primo aspetto, che costituisce il fulcro concettuale dei testi di H. Steinthal che ci accingiamo ad analizzare.

2. Abbiamo sopra detto che, se è individuabile in Steinthal un centro speculativo a cui ricondurre le sue differenti riflessioni, che si caratterizzano – così come in tutti gli autori da noi presi in esame nel corso della presente ricerca – per la loro a-sistematicità, riteniamo possa essere rappresentato dall'importante formulazione del carattere 'funzionale' della conoscenza umana, cioè, del carattere produttivo di quest'ultima, facendo così che la 'cosa' conosciuta, non sia 'semplicemente trovata', bensì si mostri come 'intrinsecamente connessa' allo stesso darsi della conoscenza, facendo così che «[...] lo sviluppo della cosa nella sua reale esistenza è la verità della cosa», e di conseguenza «non si dà alcuna verità senza il suo involucro, se essa solo in quanto involucro diventa realtà»<sup>106</sup>. In questa formulazione, vedremo, è racchiuso uno dei più importanti e significativi concetti a cui è pervenuta la *Völkerpsychologie*, ovvero, la concezione

<sup>105</sup> Cfr. voce "Heymann Steinthal" nella *Jewish Encyclopedia* a cura di C. Adler e al., consultata nella versione on-line reperibile all'indirizzo <http://www.jewishencyclopedia.com>, il quale riproduce il testo originale e non modificato dell'intera enciclopedia, originariamente in 12 volumi, pubblicati tra il 1901 e il 1906.

<sup>106</sup> Cfr. Introduzione di A. MESCHIARI al volume H. STEINTHAL, *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana. Filologia, storia e psicologia*, tr. it. a cura di A. Meschiari, Napoli 1998 (d'ora in poi *La scienza della lingua di W. von Humboldt*), p. 19

‘genetica’ dello studio dell’oggetto che, significativamente, include anche una concezione ‘genetica’ del sapere stesso se è vero, come vedremo, che non è possibile il darsi di alcun oggetto senza la definizione psicologica delle leggi della sua apprensione: ovvero, in altre parole, se è vero che la conoscenza dell’oggetto è inscindibile dal formarsi della possibilità della conoscenza nel soggetto. Tema che, vedremo, ci porterà ben oltre le riflessioni degli autori di cui ci stiamo occupando, e che ci consente di riformulare in senso ‘morfo-genetico’ il già accennato concetto di ‘immanenza’ tra oggetto del conoscere e soggetto del conoscere, che nella riflessione di Steinthal e Lazarus, comincia ad assumere una fisionomia che condurrà, progressivamente, ad abbandonare le strutture ‘ideali’ della storia per ricondurre tale immanenza al darsi stesso effettivo della storia. Al fine di aprire ad una riflessione che, mai come in questi autori, si fa carico innanzi tutto di render filosoficamente conto dei ‘soggetti individuali’, i quali costituiscono la vera radice del materiale storico, è necessario, in questa prospettiva, prendere le distanze da ciò che, all’epoca, era considerato il maggior ‘impaccio’ filosofico per una riflessione che si ponesse tale obbiettivo, ovvero, la filosofia hegeliana. Afferma infatti Steinthal in apertura al suo noto saggio *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana*:

Tra tutti i sistemi succedutisi fin qui, il sistema hegeliano è il più perfetto, è anzi essenzialmente ciò che di più perfetto la filosofia in genere potesse conseguire. Il suo unico difetto sta proprio nel fatto di essere un sistema *esclusivamente* filosofico, *esclusivamente* aprioristico, a cui le scienze dell’esperienza rimangono contrapposte. Ma la filosofia, intesa come contrapposta alle altre scienze, esterna ad esse, è un abstractum altrettanto insussistente di una forza che abbia esistenza al di fuori del fenomeno, di un Dio esterno al mondo, fissato nella sua contrapposizione ad esso<sup>107</sup>.

Dove l’espressione da sottolineare è proprio la decisa negazione della sussistenza di una forza al di fuori del fenomeno. Errore principale della filosofia hegeliana, infatti, è per Steinthal proprio quello di aver ipostatizzato la dialettica al di là del fenomeno, di averla resa incompatibile con una scienza dell’esperienza, di aver cioè, relegato la filosofia nell’al di là, lasciando dunque il molteplice abbandonato alla sua irregolarità e discontinuità. Mentre, dunque, per Steinthal la dialettica hegeliana «ha rinunciato in questo modo ad ogni diritto di valere come suprema verità, e deve pertanto uscire dalla sua unilateralità», essa deve adesso ‘hegelianamente’ «prendere invece su di sé di buon animo l’infinito dolore dell’autoannientamento, per fondersi con l’esperienza in una superiore più comprensiva

---

<sup>107</sup> *La scienza della lingua di W. von Humboldt*, p. 45

unità»<sup>108</sup>. In tal senso, Steinthal pretenderebbe così di essere più conseguente di Hegel stesso<sup>109</sup>, al fine di fondare, attraverso, vedremo, la sua peculiare rilettura delle tematiche humboldtiane, quella conciliazione che, a suo avviso, il pensatore di Stoccarda non è stato capace di effettuare appieno<sup>110</sup>. Se, dunque, il sapere umano si trova alienato rispetto al suo oggetto, ovvero, se l'apparato categoriale messo in campo da Hegel si configura come un'al di là rispetto al reale oggetto della conoscenza, ne consegue che anche la considerazione di colui che può essere definito il 'portatore empirico' della conoscenza e delle sue categorie, rischi di essere decisamente 'incompleta', ovvero, accogliendo una suggestione decisamente feuerbachiana<sup>111</sup>, ne risulta una visione antropologica 'monca':

«[...] l'udito e la vista non devono mai abbandonare l'uomo: poiché senza di essi, anche se pensa, egli è soltanto un uomo astratto. E solo l'uomo integro, in possesso e nell'esercizio di tutte le sue energie, è un essere reale, concreto»<sup>112</sup>.

E significativamente continua:

Solo il pensiero accompagnato dalla sensibilità, da essa sorretto, operante in essa e per suo mezzo, ha verità e coglie il vero. Da questo punto di vista della sensibilità pensante, e del pensiero sensibile, del *pensiero che guarda* [*aschauenden Denkens*] o della *osservazione pensante*

---

<sup>108</sup> *Ivi*

<sup>109</sup> Secondo Steinthal, in pratica, vi sarebbe una contraddizione tra lo 'spirito' della filosofia hegeliana e la sua 'lettera', egli infatti non si esime dal richiamarsi direttamente ad Hegel quando afferma: «A me pare che Hegel, anche in relazione al più puro prodotto del puro pensiero, la logica, riconosca [G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica*, trad. it. di A. Moni, rev. della traduzione di C. Cesa, Bari 2008, vol. I, p. 47] – che essa non è il risultato del pensiero puro, ma “risultato dell'esperienza delle scienze”, che essa “solo dalla più profonda conoscenza delle altre scienze si eleva per lo spirito soggettivo non solo come un universale astratto, ma come l'universale che abbraccia in sé la ricchezza del particolare”. [...] [A]nche la logica è per noi risultato dell'esperienza. Hegel l'ha trovata attraverso l'esperienza». (*Ibid.* pp. 48-49)

<sup>110</sup> Va comunque sottolineato che qui, come negli altri autori da noi presi in considerazione, grava una certa 'lettura storica' della dialettica hegeliana, determinata principalmente dagli sviluppi 'dogmatici' della scuola hegeliana piuttosto che dalla filosofia stessa di Hegel. Ad esempio, interpretare la dialettica come un'ipotesi, come qualcosa che possa essere anche solo concettualmente isolato, contraddice l'assunto fondamentale della speculazione hegeliana secondo cui non è possibile intendere il metodo avulso dal suo contenuto, ovvero, non è possibile una 'dottrina del metodo' ma soltanto l'esposizione della scienza stessa in cui il metodo costituisce l'impalcatura immanente e contenutisticamente significativa [Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 2000, p. 105: «Il metodo [...] non è altro che la struttura del Tutto esibita nella sua pura essenzialità»]. Una confutazione della dialettica, di conseguenza, potrebbe avvenire esclusivamente al livello delle 'categorie' hegeliane considerate dal punto di vista del loro svolgersi speculativo, e non prendendo come 'dati' un'empiria e un contenuto 'filosofico' separati, in cui la dialettica figura soltanto come 'estrinseca' rispetto al darsi stesso dell'empiria. Detto in altri termini, sarebbe necessaria una confutazione interna della stessa filosofia della natura di Hegel e delle sue categorie.

<sup>111</sup> «[...] Hegel consegue troppo poco, per aver voluto troppo. Mentre [...] Hegel sembrava arricchire così straordinariamente l'essere umano, accordandogli la forza di trovare nel suo io per mezzo del pensiero puro i concetti delle cose, presupponendo nell'io un'energia creativa divina, in realtà lo aveva ben impoverito; gli aveva dato e tolto in una volta, poiché proprio di quell'io infinito lo ha derubato, contrapponendoglielo come il suo Dio. Così egli rende estraneo all'uomo il suo migliore Sé, la sua forza più grande, gli toglie la sua più intima proprietà e dice: questo è qualcosa di diverso da Te, questo è Dio. Poiché Hegel Ti ha fatto Dio, Tu hai cessato di essere Tu». (*Ibid.*, p. 51)

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 55



[*denkender Anschauung*] noi conseguiamo contemporaneamente la vera unità di pensiero ed essere, la realtà e il concetto oggettivo delle cose. [...] La ricca vita nelle sue forme e configurazioni infinitamente varie, così come essa si manifesta in storia e natura, non si lascia costringere nel concetto puro. Solo il simile comprende il suo simile. [...] [N]ella vita si manifesta lo spirito reso sensibile, il pensiero che ha preso corpo [*verkörpert*]; e questo ci appare solo con l'ausilio della sensibilità, non al pensiero puro, ma al pensiero sensibile, che guarda [*anschauend*], alla *considerazione* (speculazione), in cui si guarda [*sieht*] e si pensa contemporaneamente. Solo così Essere e Pensiero sono uno [...]. [L]a filosofia di Hegel non esce dal dualismo di pensiero ed essere. Il concetto si sviluppa in lui a concetto dell'oggetto, ma rimane nella sua estraneità di fronte all'oggetto reale<sup>113</sup>.

Qui Steinthal delinea quello che sarà il più caratteristico elemento della sua riflessione epistemologica, ovvero l'identificazione – potremmo aggiungere noi 'dialettica' – tra osservazione e pensiero, in cui essi non vengono né separati né annullati l'uno nell'altro, bensì si configurano come due elementi compresenti del conoscere. Ciò significa, in pratica, che non può darsi nessuna osservazione che non sia sorretta da un qualsivoglia apparato categoriale e, parimenti, non è possibile alcun impalcatura 'spirituale' se non accompagnata (vedremo meglio in seguito in che senso) dal darsi dell'elemento empirico. Insomma, si è alla ricerca di quella conciliazione tra conoscere e oggetto del conoscere che Humboldt aveva indicato come il più alto compito del 'filosofo'. Questo significa, dunque, ponendosi in una prospettiva humboldtiana, che la 'conciliazione' non può essere raggiunta, come in Hegel, nell'idea, bensì va riconosciuto il dispiegarsi dell'universale proprio nel darsi singolo degli elementi individuali, così come per Humboldt non era possibile rinvenire alcun idea nella storia, se non nel suo contenuto empirico<sup>114</sup>. Inoltre, Steinthal è integralmente humboldtiano quando riconosce che non è possibile 'integrare' la concezione 'speculativa' rivolgendosi all'osservazione empirica *tout court*. Afferma infatti che:

Noi non otteniamo qui alcuna conciliazione di filosofia ed esperienza, ma le annientiamo entrambe e conserviamo la vera scienza, che racchiude in sé la verità di quelle due sotto forma di una loro superiore unità; e in effetti, come se si temesse di impegnarsi con l'altra, da parte della filosofia si attacca solo la nuda esperienza, da parte di questa l'unilaterale filosofia. Perciò entrambi gli attacchi sono altrettanto giustificati che ingiustificati. *La scienza d'esperienza poco acuta si separa completamente dalla filosofia, e poiché essa difficilmente produce idee, non merita in genere nemmeno il nome di scienza. Sapere significa infatti soltanto avere idee, e non semplicemente conoscere cose* [corsivo mio]<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 55-56

<sup>114</sup> Afferma infatti, significativamente, Steinthal: «Noi non dobbiamo astrarre l'universale dal particolare, né dedurre il particolare dall'universale, ma riconoscere nel particolare stesso l'universale, che non si trova altrimenti da nessuna parte». (*Ibid.*, p. 56)

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 60

Steinthal, dunque, è alla ricerca di un principio di conoscenza che possa costituirsi nel ‘farsi’ stesso del suo oggetto, di una conoscenza che non sia mera ‘recettività’ nei confronti dell’oggetto, che non rifletta ‘semplicemente’ l’oggetto bensì si ‘costruisca’ con esso.

3. Ovviamente, una tale riflessione epistemologica, in Steinthal, proprio in accordo al principio metodologico da lui enunciato secondo cui non può darsi nessun sapere (e di conseguenza, nessuna ‘teoria della conoscenza’) senza il darsi del suo oggetto, non può prescindere, innanzi tutto, dalla definizione dell’oggetto peculiare preso a modello per la costruzione della sua riflessione relativa allo statuto dell’“intuire pensando”. Il suo esplicito riferirsi al pensiero di W. von Humboldt<sup>116</sup>, vedremo, acquisisce un pregnante significato concettuale in quanto, secondo Steinthal, è proprio in Humboldt che è possibile ravvisare per la prima volta il tentativo compiuto di istituire un’epistemologia capace di render conto sia dell’oggetto che del principio del conoscere, sebbene anche la sua riflessione presenti degli elementi di ‘misticismo’ e ‘cattivo idealismo’ che Steinthal non manca di sottolineare:

Egli [Humboldt] sapeva che lo spirito è *soltanto* attività; ciò nonostante egli voleva veder anche l’agente, una tal quale sostanza spiritualmente esistente nel suo splendore. Ma fissando in

---

<sup>116</sup> «Che *Wilhelm von Humboldt* in effetti faccia proprio questo punto di vista [l’intuire pensando], lo comprovano tutte le sue opere, e una speciale dimostrazione non mi sembra qui né possibile né necessaria. Ma che egli ne avesse anche chiara consapevolezza, lo prova il suo saggio: *Sul compito dello storico* [...]». (*Ibid.*, p. 65) Riteniamo che sia interessante far notare come subito dopo il luogo del testo da noi citato, Steinthal riporti alcuni passi dal *Compito dello storico* di Humboldt, integrandoli attraverso parentesi, quasi a specificare ulteriormente il senso del testo alla luce delle proprie concezioni. Attraverso le ‘parentesi’ steinthaliane al testo di Humboldt, crediamo sia possibile comprendere appieno il senso del tentativo teorico di una fondazione di una teoria dell’“intuizione pensante” che si configuri come ‘superamento’ e ‘inveramento’ della contraddizione tra scienza pura e scienza empirica. Egli infatti, riportando direttamente le parole di Humboldt, afferma (tutte le parentesi sono di Steinthal): «Ciò che lo storico può fare per *apportare* nella considerazione degli avvenimenti labirinticamente aggrovigliati della storia universale, impressi nel suo animo, la forma (questo sarebbe l’hegeliano pensiero puro, creatore), sotto la quale soltanto viene in luce la loro vera connessione, è di *estrarre* questa forma da essi stessi. La contraddizione, che sembra insinuarsi qui, scompare ad una più attenta considerazione. [Anche *Boeckh*, nella esposizione dei principi dell’esegesi e della critica, richiama l’attenzione su questa contraddizione e questo girare in circolo. La ritroveremo più avanti in un caso analogo. Essa è fondata nella natura del comprendere. *Ma tutto l’umano sapere è comprendere*. (Nota di Steinthal). Vedremo meglio in seguito che significato avesse la riflessione di Boeckh per la determinazione della concezione steinthaliana]. La comprensione di qualsiasi cosa presuppone, come condizione della sua possibilità, nel comprendente, un analogo della cosa che viene poi effettivamente compresa, una precedente concordanza originaria tra il soggetto e l’oggetto (o [...] l’oggetto è originariamente nel soggetto secondo la possibilità). Il comprendere non è affatto un mero svolgersi dal primo (non è dunque puro pensiero), ma nemmeno un mero desumere dal secondo (non è semplice osservare [Anschauen]), bensì entrambi contemporaneamente (un osservare-pesando [ein Denkend-Anschauen])... e per comprendersi, ci si deve esser già compresi in un altro modo (cioè secondo la possibilità)» [W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, a cura di F. Tessitore, tr. it. di G. Moretto, Napoli 1980, p. 131] [...] «Soprattutto egli deve guardarsi dall’attribuire alla realtà idee create arbitrariamente, o anche solo dal sacrificare alla ricerca della connessione del tutto qualcosa della vivente ricchezza del singolo...; poiché nessun [avvenimento] è interamente sciolto dalla connessione universale». [*Ibid.*, p. 140]. I passi citati si trovano in *La scienza della lingua di W. von Humboldt*, pp. 65-66.

questo modo una forza al di fuori della sua estrinsecazione, egli si creò delle oscurità che non esistono, e conservò questa oscurità che era una sua creazione nella forza in questione, la quale, al di fuori della sua estrinsecazione, è indubbiamente il nulla più tenebroso<sup>117</sup>.

Nello specifico, Steinthal si sta riferendo a ciò che Humboldt chiama ‘idee agenti nella storia’, così come abbiamo visto nel precedente capitolo. Infatti, se per Humboldt non è possibile il darsi dell’universale se non particolarizzato nell’individuale, è parimenti impossibile il ‘non darsi’ di un qualsivoglia universale, per questo motivo, egli era costretto a postulare la presenza di idee universali le quali, attraverso l’azione dei singoli e attive soltanto nei singoli, costituissero i veri agenti della storia, sebbene non ne orientassero teleologicamente lo svolgersi, ma ne costituissero, nello specifico, delle ‘idee regolatrici’. Secondo Steinthal, e vedremo in seguito anche secondo Lazarus, ciò che manca nella speculazione di Humboldt è la riflessione sulla genesi ‘concreta’ delle idee che egli pone a guida (seppur trascendentale) della storia. Vedremo che l’indagine sulla reale e concreta natura delle idee, permette a Steinthal di introdurre, anche a livello di elaborazione teorica, il concetto di ‘metodo genetico’, che verrà decisamente contrapposto alla dialettica, come vero metodo capace di cogliere, nella sua interezza, il suo oggetto. Afferma, infatti, Steinthal:

Per quanto riguarda il metodo [...] la materia, come è veramente solo in vivo movimento, così viene anche afferrata soltanto nel suo svolgersi [corsivo mio]. Nella nostra intuizione noi non riceviamo il solo contenuto, ma il contenuto nella forma che gli è propria. Noi non abbiamo alcun metodo dialettico che, separato dalle cose, produca in noi certi rapporti di pensiero, che corrispondano in certo qual modo a certe intuizioni [corsivo mio]; ma come in Hegel nella logica, la scienza dell’idea, il metodo deve essere nient’altro che l’autoarticolarsi dell’idea, che noi dobbiamo soltanto stare a guardare (soltanto osservare): così per noi anche nella storia naturale e nella storia dello spirito (filologia) il metodo è nient’altro che la forma osservata [angeschaute] dell’autoarticolarsi della materia. Se dunque Humboldt ha colto il contenuto nella sua verità vivente, cioè nella forma del suo svolgersi, com’egli ha realmente fatto, ciò deve mostrarsi anche nella esposizione, e rivelarsi in questa una forma parallela all’articolazione del contenuto, in maniera non estrinseca e artificiale. Può darsi comunque, che Humboldt qua e là non avesse una visione abbastanza chiara e compiuta dell’autoarticolazione del contenuto, ed è proprio compito nostro, di noi, suoi seguaci, integrare la sua visione; ma il suo metodo non è perciò meno l’unico vero, quello genetico, che sta a guardare la storia del contenuto, il suo scindersi e il suo ricomporsi da sé [corsivo mio]. Il suo è il vero metodo speculativo (intuitivo [anschauende]), che toglie le opposizioni proprio così come lo fa la vita delle cose stesse. Perché esso è il metodo immanente alle cose e da noi osservato pensando [denkend angeschaute]. Quello dialettico non è il metodo desunto dalle cose, ma quello invece ad esse apportato [corsivo mio]; perciò esso non vi si confà, e di conseguenza vi si applica coercitivamente, cavandone tutta la vita<sup>118</sup>.

Il passo è decisamente denso, tuttavia, può in esso riconoscersi il motivo speculativo che abbiamo introdotto all’inizio del presente capitolo, ovvero, la contrapposizione tra un

---

<sup>117</sup> La scienza della lingua di W. von Humboldt, p. 66

<sup>118</sup> Ibid., pp. 67-68

metodo ‘estrinseco’ e, invece, un metodo ‘intrinseco’ al proprio oggetto del conoscere, oggetto del conoscere che per ammissione di Steinthal è esso stesso «veramente vivo solo in movimento», e che dunque richiede un metodo d’indagine che si ‘svolge’ con lo ‘svolgersi stesso’ dell’oggetto. Ora, abbiamo parimenti visto che Steinthal contrappone decisamente il metodo speculativo-intuitivo humboldtiano a quello dialettico hegeliano<sup>119</sup>, imputando Hegel di essere inconsequente nei confronti delle sue stesse premesse in quanto, separando il metodo dialettico dal darsi dell’oggetto, egli avrebbe finito per costituire un metodo che, alla fine, risulta completamente estrinseco rispetto all’oggetto. Sebbene, a nostro avviso, alla base di una tale concezione risiede una non del tutto corretta interpretazione della filosofia hegeliana (giustificabile, tuttavia, dal contesto storico), il punto teorico da porre in evidenza è che, per Steinthal, è necessario porre sul piano epistemologico ciò che Humboldt ha affermato in relazione alla sua peculiare filosofia della storia, ovvero, l’identificazione dei *principia essendi* della storia con i suoi *principia cognoscendi*, dichiarando così pienamente ‘umana’ la storia proprio prendendo le mosse dalla conoscenza che l’uomo ha di essa. Abbiamo già visto in precedenza come, per riuscire a concepire un’immanenza storica che provi a fare a meno dell’impianto speculativo hegeliano, sia necessario fondare teoricamente un atto conoscitivo che, diversamente dal *Wissen*, si costituisca come *Verstehen*, ovvero, che sia reso possibile dall’identificarsi del soggetto conoscente con l’oggetto del conoscere. La possibilità di pensare un tale atto conoscitivo, per Steinthal, è data dalla riflessione di A. Boeckh, il quale, nella sua principale opera *La filologia come scienza storica (Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften)*, aveva definito la filologia come «conoscenza del conosciuto»; di conseguenza, Steinthal introdurrà proprio la filologia a ‘modello’ di quel metodo ‘genetico’ che avrebbe avuto lo scopo di superare le ‘unilateralità’ della dialettica:

«[...] noi intendiamo qui per *filologia* [...] quella scienza che espone lo sviluppo dello spirito umano universale dal punto di vista storico-filosofico sopra indicato»<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> «Humboldt intende il rapporto universale-particolare inversamente rispetto a Hegel. In contraddizione con le residue fughe mistiche della sua teoria, la sua indagine empirica delle lingue storicamente esistenti ha messo in luce che spirito e linguaggio non esistono come sostanze, ma solo come fare spirituale e parlare in atto dei singoli nel contesto determinato di ciascun popolo. [...] [L]o sviluppo della cosa nella sua reale esistenza è la verità della cosa, che non si dà alcuna verità senza il suo involucro, se essa solo in quanto involucro diventa realtà». (A. MESCHIARI, *Introduzione a La scienza della lingua di W. von Humboldt*, pp. 17-19)

<sup>120</sup> *La scienza della lingua di W. von Humboldt*, p. 69

Si noti come, per Steinthal, la filologia vada intesa in senso molto ‘ampio’, ovvero non strettamente legata allo studio delle lingue antiche, bensì all’intero sviluppo dello spirito umano<sup>121</sup>; egli, infatti, riteneva che fosse necessaria «una spiegazione dell’*unica* indivisa filologia, che comprende il *Logos*, vale a dire *lo spirito umano universale* [...]»<sup>122</sup>.

Poiché essa [la filologia] vuole comprendere [begreifen], è filosofica, deve pensare, produrre idee; e poiché tutto ciò che ha vita si sviluppa, essa deve comprendere lo spirito vivente nel suo sviluppo, deve esporre le *idee* che si formano e come si formano nello *sviluppo* dello spirito; deve perciò essere storica, deve *pensare osservando* [beim Anschauend denken]. L’osservare [Anschauen] e il pensare [Denken] come le due condizioni reciprocamente compenetranti di ogni attività scientifica, si manifestano nella filologia più precisamente come interpretazione e critica. La prima ha da osservare e da comprendere [anschauen-verstehen] gli oggetti della conoscenza; l’altra commisura il particolare all’universale, dunque compara, distingue [urtheilt] e ordina la scala nello sviluppo. In queste definizioni della filologia speriamo almeno di avere a nostro favore l’assenso di un uomo, che vale quello di molti, l’assenso di Boeckh<sup>123</sup>.

Di conseguenza, per Steinthal, il metodo ‘genetico’ si identifica con quello ‘filologico’ nell’accezione sopra esposta: ed è proprio dal punto di vista della ‘filologia’ che Steinthal può istituire un vera e propria continuità tra la sua speculazione e quella di Humboldt<sup>124</sup>. Se, dunque, come abbiamo accennato, per Steinthal è necessario istituire una riflessione epistemologica che sia capace di render conto del carattere ‘creativo’ della coscienza umana, e di conseguenza, di istituire uno stretto rapporto tra soggetto conoscente e oggetto della conoscenza, egli trova un punto concettuale d’appoggio proprio nel concetto ‘boeckhiano’ del *Verstehen*: una conoscenza come quella che si tenta di postulare qui, ovvero, una conoscenza che proceda essenzialmente per immedesimazione, è capace

<sup>121</sup> «Non possiamo [...] far a meno di ricordare qui il modo, a noi altrimenti ancora ignoto, in cui il profondo ed acuto linguista Heyse [Karl Wilhelm Ludwig Heyse (1797-1855), padre del poeta Paul Heyse, fu precettore per breve tempo in casa Humboldt e poi in casa Mendelssohn-Bartholdy, studiò a Berlino filologia con A. Boeckh e linguistica sotto la guida di F. Bopp, mentre si impraticava con la filosofia di Hegel. Insegnò poi filosofia del linguaggio e linguistica generale all’università berlinese. Furono molto probabilmente le sue idee, ispirate alle filosofie di Schelling e di Hegel, a stimolare in Steinthal l’esigenza di quel confronto che è svolto nel testo del 1848. Di Heyse è noto il *System der Sprachwissenschaft*, che proprio Steinthal, suo allievo, pubblicò postumo nel 1856. Ne esiste perfino una tradizione italiana, *Sistema della scienza delle lingue*, curata da E. Leone per l’editore Botta di Torino nel 1884. *Nota di A. Meschiari*] (da una comunicazione epistolare) definisce il compito della filologia come “la conoscenza degli stati, delle aspirazioni e dei prodotti spirituali di una nazione o di più nazioni imparentate in una determinata epoca della storia universale dal punto di vista dello sviluppo storico. La lingua è soltanto una parte dell’intero compresso delle espressioni vitali dello spirito di un popolo e di un’epoca, e la loro considerazione puramente filologica può avere ad oggetto soltanto il loro sviluppo storico all’interno dei confini dell’epoca determinata e in costante connessione con le ulteriori manifestazioni della vita spirituale della nazione. [...]”». *Ibid.*, pp. 69-70

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 71

<sup>123</sup> *Ivi.*

<sup>124</sup> «[...] per quanto lo stesso Humboldt ci dia della filologia, della linguistica e della filosofia, definizioni diverse dalle nostre, questo non può impedirci di riconoscere nella sua opera un capolavoro squisitamente filologico nel senso nostro, secondo il quale squisitamente filologica non è la considerazione particolare delle singole lingue e dei singoli popoli, ma la considerazione generale dello spirito umano che nelle singole lingue e nei singoli popoli si sviluppa attraverso differenti stadi». (*Ibid.*, p. 72)

di spiegare non soltanto il darsi della ‘cosa’, bensì, come sarà più chiaro in seguito, quando ci rivolgeremo al significato che la psicologia assume per la riflessione di Steintal come, e anche in modo più significativo, per Lazarus, il darsi delle ‘forme’ della coscienza capaci di apprendere la cosa, affinché la possibilità della conoscenza e la possibilità del darsi dell’oggetto vengono sostanzialmente a coincidere e se, come sopra abbiamo visto, l’oggetto non può darsi se non dinamicamente, ovvero, nel suo «vero movimento», anche la conoscenza, lungi dall’essere statica e immobile nel suo ‘recepire l’oggetto’, deve essere concepita nel suo intimo svolgersi. Dimensione peculiare della storia, sappiamo, è il suo carattere ‘dinamico’, ovvero il suo rifuggire la ‘stabilità dell’essere’, di conseguenza, per Steintal, identificare filologia e storia<sup>125</sup>, significava fondare entrambi sul carattere ‘dinamico’ di quel osservare-intuendo, così con egli cerca di delinearlo nel corso dello scritto da noi preso in esame.

4. Adesso, dopo che Steintal ha cercato di definire, nelle sue linee generali, i confini teorici della sua peculiare ‘teoria della conoscenza’, egli si trova costretto a ri-focalizzare la propria attenzione sul pensiero di Humboldt. Se infatti, egli ha definito il carattere proprio della conoscenza storica, egli torna a riflettere proprio sulla natura dell’oggetto storico, o meglio, l’oggetto di conoscenza che, nella storia, ha il suo proprio principio. Humboldt, come sappiamo, aveva definito la storia a partire dalle ‘forze’ che in essa si esplicano, singolarizzate negli individui particolari; egli parla dunque, quando tenta di abbracciare complessivamente l’intera immagine della storia che gli si fa presente a partire dalle sue premesse, di una ‘forza spirituale’ la quale, come ‘sintesi’ delle differenti forze agenti, costituirebbe il vero e proprio contenuto ‘universale’ della storia. Steintal, riallacciandosi direttamente alla speculazione humboldtiana, riafferma vigorosamente il punto che, a suo avviso, è centrale per la corretta comprensione del suo tentativo di ‘rifondare’ dal punto di vista filologico-storico una possibile filosofia della storia la quale, a dispetto di quella ‘soltanto speculativa’, sia capace di render conto dei diversi ‘singolari e particolari’. Scrive infatti Steintal:

Il principio della storia è [...] secondo Humboldt la *forza spirituale* che nella storia si produce, e precisamente ora svolgendosi in un processo tranquillo, graduale, ora prendendo improvvisamente uno slancio inatteso in un singolo spirito geniale. Noi però dobbiamo osservare che Humboldt, quando parla di attività spirituale, intende per forza qualcosa di diverso da ciò che si intende abitualmente con essa, allorché si parla di forze naturali, dove la forza costituisce solo una

---

<sup>125</sup> «Fu da [August Boeckh] che Steintal apprese a identificare storia e filologia (“Philologie ist Geschichte”)). (A. MESCHIARI, *La psicologia dei popoli di Moritz Lazarus*, in ID., *Psicologia delle forme simboliche. «Rivoluzione», filosofia del linguaggio e «spirito oggettivo»*, Firenze 1999, p. 54)

categoria finita. In questo senso abituale, “forza spirituale” sarebbe una contraddizione in sé. Humboldt non parla come se dicesse che l’anima possiede questa o quella forza. [...] Humboldt chiama la forza universale dello spirito “il *principio* interno *vitale*, che si sviluppa liberamente nella sua pienezza” (Cfr. W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, ed. cit., p. 17). Questo principio è da intendere soltanto come il progressivo divampare e dispiegarsi dell’universale nei singoli spiriti dei popoli e degli uomini; esso si è delimitato negli spiriti individuali per mezzo di un principio predominante ed esclusivo e in questo modo si è accresciuto (*Ivi*, p. 18)<sup>126</sup>.

Dopo aver delimitato, dunque, i ‘confini’ della sua speculazione entro la riflessione humboldtiana secondo la quale l’universale non può darsi se non nel singolare, Steinthal rivolge la sua attenzione alla riflessione di Humboldt sulla lingua la quale, vedremo, gli servirà per introdurre alcuni concetti cardine della sua riflessione storica e che, vedremo, troveranno una continuità anche al di là di considerazioni strettamente ‘linguistiche’. Se infatti, oggetto della riflessione di Steinthal è lo spirito umano nel suo complesso e, visto che una delle principali manifestazioni di esso è costituita dalla lingua (sebbene non è l’unica, come sappiamo), in accordo al suo principio epistemologico secondo cui l’universale è ravvisabile soltanto nel singolare, egli si rivolge dunque alla ‘singolarità’ del linguaggio. Abbiamo visto come anche per Humboldt non fosse possibile riconoscere alcuna ‘lingua universale’, bensì poteva essere indagato soltanto lo sviluppo ‘empirico’ delle diverse lingue, e andava colto il loro carattere universale nel loro stesso svolgersi, affinché lo spirito in esse contenuto non apparisse come un contenuto ‘dato’ a priori, bensì soltanto presente nello sviluppo concreto ed effettuale delle strutture della lingua, le quali, per Humboldt, non sono semplicemente formali, bensì, avendo anch’esse uno sviluppo, si fanno cariche di significato e contribuiscono a definire il ‘carattere’ della lingua.

Richiamandosi esplicitamente alla riflessione humboldtiana<sup>127</sup>, affermerà quindi Steinthal:

[Sulla lingua] poggia la connessione del singolo con il suo popolo. Nello spirito essa è congiunta con tutto. [...] [Q]uesta consonanza degli animi appartiene proprio alla natura del linguaggio; questo innalzamento della individuale disposizione d’animo ad una universalmente umana costituisce la vera e propria forza umanizzante del linguaggio, formatrice dello spirito. [...] La lingua spinge così gli uomini ad unirsi agli uomini; così essa è la creazione di una totalità, nella quale tuttavia il singolo è spontaneamente attivo<sup>128</sup>.

Presentando, dunque, il problema della compresenza dell’universalità nell’individualità, si riaffaccia un problema di cui abbiamo già parlato nel precedente capitolo ma che, come vediamo si ripresenta anche qui in quanto è dalla soluzione di esso

---

<sup>126</sup> *La scienza della lingua di W. von Humboldt*, pp. 75-76

<sup>127</sup> Si vedano in particolar modo, dello scritto che stiamo considerando, le pp. 77-89

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 88-89

che dipenderà la possibilità di risolvere la questione circa l'immanenza della forma nella materia empirica della storia. A Steinthal, infatti, non sfugge che è proprio a questo livello che si gioca la questione, per lui di vitale importanza, della fondazione di una nuova conoscenza storica. Se non è possibile, sappiamo, astrarre dalle condizioni concrete entro cui viene ad esplicarsi un fatto storico (abbandonare tale presupposto significherebbe fare piazza pulita di qualsivoglia storicismo, mentre noi sappiamo che intento degli autori che stiamo studiando è proprio quello di una ri-fondazione dello storicismo su basi non hegeliane) bisogna dunque indagare su quale sia l'effettivo rapporto che viene ad instaurarsi tra il fatto storico e le condizioni che lo rendono possibile. Steinthal, non può che rivolgersi nuovamente alla filosofia di Humboldt il quale, sappiamo, aveva fatto del problema del nesso 'materia-forma' (nella storia così come nella lingua) oggetto privilegiato della sua riflessione. Il nodo concettuale che si presenta a Steinthal, infatti, è quello di riuscire a render conto delle effettive condizioni poste in campo dalla storia senza, tuttavia, scadere nel determinismo, conservando una visione che sia capace di abbracciare il 'darsi empirico' dell'individuale del quale non venga tuttavia trascurato il 'potere creativo', o meglio, 'attivo' nei confronti della storia. Come sappiamo, Humboldt 'risolveva' la contraddizione identificando il darsi del fatto storico e le condizioni, ovvero, immaginando una certa 'libertà' orientata, resa possibile dalle condizioni ma non da esse limitata, ovvero, in altre parole, secondo Humboldt non ogni possibilità può diventare effettiva, in quanto non ogni possibilità può presentarsi secondo condizioni storiche determinate. Lo stesso, ovviamente, vale anche per lo sviluppo della lingua. Ecco che dunque Steinthal, citando Humboldt, può affermare:

“La *peculiarità dello spirito* e la *configurazione della lingua* di un popolo sono così intimamente fuse insieme che, se fosse data l'una, l'altra se ne dovrebbe poter derivare interamente. L'*intellettualità* e la *lingua* permettono e favoriscono infatti solo forme reciprocamente congeniali”. (W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 33). Su ciò concordano anche altre autorità in materia scientifica. Di molti passi, che si potrebbero portare qui ad esempio, dalle opere di *Hegel*, ne citiamo solo uno (G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, 1967, vol. I, p. 118): “Lo spirito di un popolo è uno spirito determinato”. Questo spirito costituisce il fondamento e il contenuto in tutte le forme della coscienza di sé, dunque anche nella lingua. “In virtù dell'originaria identità della loro sostanza, del loro contenuto e del loro oggetto, tali forme sono inseparabilmente unite con lo spirito dello Stato; solo con questa determinata religione può sussistere questa determinata forma dello Stato, così come in questo Stato possono sussistere solo questa filosofia e questa arte” (*Ivi*, p. 19), e, aggiungiamo noi con *Humboldt*, solo questa lingua.

Quanto sopra affermato consente, dunque, di introdurre un importante concetto che, sebbene già presente in Humboldt, qui viene ulteriormente specificato. Ovvero, se ogni



‘spirito nazionale’ non può non presentarsi entro le peculiarità delle condizioni in cui viene a prender forma, di conseguenza, sarà possibile considerare sia la ‘forma’ sia la materia (ovvero, le condizioni e le singole manifestazioni dello spirito) come legate da un rapporto che, potremmo definire, ‘organico’. Se infatti il darsi delle singole manifestazioni avviene all’interno di una ‘rete’ definita dalle condizioni, di conseguenza, sarà possibile risalire da queste alla singola manifestazione, supponendo che, appunto, al pari di un organismo (e abbiamo visto nel capitolo precedente quanto, per il pensiero humboldtiano a cui quello di Steinthal è strettamente legato, sia importante il concetto di organismo<sup>129</sup>), ogni parte è sistematicamente connessa col tutto, e il tutto è pensabile soltanto a partire dalla parte. Il tema dell’organico, dunque, si legga indissolubilmente con quello del ‘morfologico’, in quanto, non può darsi conoscenza ‘morfologica’ di alcuna ‘formazione’ (per usare un termine labriolano) se quest’ultima non è concepita organicamente. Infatti:

Così lo studioso dell’arte riconosce lo stile e le proporzioni di una colonna da un singolo pezzo che di essa sia rimasto. Così infine il naturalista *Cuvier* (con il plauso di Hegel: *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it., di B. Croce, Roma-Bari 1975, tomo I, p. 361) deduce, da un solo arto che sia dato di un animale, tutti suoi arti rimanenti. L’animale non sarà però un organismo più armonico nella sua articolazione, di quanto non lo sia lo spirito individuale di un popolo!<sup>130</sup>

Una tale definizione dell’organico, a nostro avviso, può essere intesa in due modi, a seconda del ‘campo’ a cui tentiamo di fare riferimento. Esso, cioè, può essere inteso sia ‘orizzontalmente’ che ‘verticalmente’. Nel primo caso, si riconosce l’immanenza della forma nella materia multiforme, e quest’ultima viene resa ‘comprensibile’ a partire dalla forma del tutto, e allo stesso modo la forma è resa intuibile dal darsi delle singole parti individuali. Una tale concezione dell’organico è quella delle scienze naturali, dove ogni ‘elemento’ singolare preso in considerazione (si pensi, ad esempio, all’organismo vivente) non può essere isolato dal tutto, in quanto, in tal caso, il tutto sarebbe inconsistente e l’individuo perderebbe la sua specifica funzione. Nel secondo caso, si tratta della concezione dell’organico che può essere applicata alle scienze storiche, ovvero, in cui la forma si sviluppa ‘verticalmente’ assieme al contenuto, conoscendo anche quest’ultima uno sviluppo, di conseguenza, essendo anch’essa soggetta al ‘divenire’. Ed è a questo punto in cui ci avviamo ad uno dei luoghi del testo di Steinthal in assoluto più densi, in quanto, egli, attraverso un serrato confronto filosofico tra Humboldt ed Hegel (confronto filosofico che, è bene notarlo, è in ogni caso condizionato dalla lettura ‘storicamente determinata’ di Hegel a cui abbiamo fatto cenno) cerca di giustificare, dal punto di vista

<sup>129</sup> Cfr. *supra*, p. 4 n. 11 e *passim*

<sup>130</sup> *La scienza della lingua di W. von Humboldt*, pp. 91-92

prettamente ‘speculativo’, l’assunto humboldtiano in merito alla ‘creatività’ dell’essere storico, ovvero, circa l’impossibilità di dedurre deterministicamente i condizionati dalle condizioni, al fine di salvaguardare la storia da qualsiasi tentazione meccanicistica. La riflessione di Steinthal si rivolge, dunque, al problema della definizione filosofica del divenire, in Humboldt e in Hegel:

.«“Ogni *divenire* nella natura, ma principalmente quello organico e vivente, si sottrae alla nostra osservazione. Per quanto esattamente noi si possa indagare le condizioni preparatorie, vi sarà sempre tra l’ultima di esse e il fenomeno quell’abisso, che separa il qualcosa da niente; e la stessa cosa vale per il momento della cessazione. Tutto l’umano comprendere è posto soltanto nel mezzo tra i due momenti.” (DL, p. 30). Ma non ha *Hegel* nella sua *Logica* afferrato il divenire? Consideriamo la cosa più da vicino. A me pare che *Humboldt* e coloro che hanno affinità spirituale con lui abbiano inteso tutto ciò che si poteva intendere alle circostanze date, e che *Hegel* non abbia compreso più di loro. Questa controversia circa l’intelligibilità del divenire mette capo in una disputa verbale. Il divenire è per *Hegel* l’unità del vuoto essere e del vuoto nulla, il passaggio incessante dell’uno nell’altro. [...] Se ora noi vogliamo procedere all’intendimento del divenire, ecco che il divenire non c’è già più, è già terminato, è *divenuto*. Il divenire è soltanto divenuto. Noi non possiamo perciò mai comprendere il divenire; non possiamo mai approssimarci sufficientemente ad esso. *Hegel* lo sa e indica (SL, p. 120) questa assoluta instabilità del divenire come ciò che determina il suo carattere [...]. Come dunque l’essere e il nulla si sono dileguati per sempre l’uno nell’altro, così anche il divenire è scomparso per sempre; ciò significa che il divenire è inconcepibile. Con tutta la sua rappresentazione del divenire, *Hegel* ha dimostrato soltanto in modo eccellente la *inconcepibilità del divenire*; egli ha mostrato inconfutabilmente che alla natura del divenire appartiene l’inconcepibilità. [...] Così *Hegel*, qui nella *Logica*, che deve tutto comprendere, dimostrare cioè di tutto la necessità, ha dimostrato anche la necessità della incomprendibilità del nascere, ossia ha compreso la sua incomprendibilità, ma con ciò in verità egli ha riconosciuto l’incomprendibile come tale. [...] A pare che *Hegel* abbia soltanto risolto il divenire nelle sue due condizioni: essere e nulla, e la realizzazione della cosa nelle sue tre condizioni: le condizioni, la cosa e l’attività. Il vero e proprio divenire della cosa era per lui altrettanto incomprendibile o comprensibile che per *Humboldt*<sup>131</sup>.

In primo luogo, crediamo sia utile fare osservare come l’analisi della *Scienza della logica* tentata da Steinthal non sia priva di alcune ingenuità e ‘forzature’. Per motivi di spazio, non si è citato nella sua interezza il passo completo (già di per sé molto lungo nella versione da noi citata), ma è importante mettere in evidenza come, Steinthal, più che tentare una confutazione ragionata del testo di Hegel, si limiti ad estrapolare alcuni passi, decontestualizzandoli (ad esempio, ponendo a confronto il momento della dialettica tra l’essere e il nulla e la sezione dedicata al ‘fondamento’, pur facendo quest’ultimi riferimento a ‘motivi speculativi’ decisamente diversi e, a nostro avviso, non paragonabili); tuttavia, trascurando queste ‘leggerezze’ interpretative, si comprende appieno qual è il problema che sta a cuore a Steinthal. Una perfetta comprensibilità del divenire, infatti, significherebbe la possibilità di poter ‘sempre’ essere capaci di dedurre la cosa

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, pp. 95-96

condizionata dalle condizioni, ma in questo modo, verrebbe completamente meno la possibilità dell' 'atto creativo' nella storia, o meglio, non vi sarebbe nessun 'salto' tra condizioni e cosa condizionata, salto che, invece, per Humboldt, è essenziale. Sappiamo, infatti, che Humboldt inserisce nella sua filosofia (della storia, come della lingua) la figura del 'genio', il quale, attraverso la 'forza' che imprime alla determinatezza storica, rende possibile il progresso dello spirito (e della lingua, che dello spirito è una delle manifestazioni più peculiari):

Dunque le situazioni storiche sono date come condizioni, la possibilità del nuovo grado di sviluppo come la cosa in sé, e l'attività del genio o del talento sarebbero le tre condizioni o momenti dello scaturire necessario della cosa. [...] [Ma] [m]entre il talento viene dominato dalla cosa, non è libero, e viene sospinto dal movimento divenuto necessario, *il genio è esso stesso la cosa che da sé si muove, e che utilizza le condizioni come materia per la costruzione della sua realtà* [corsivo mio]. E quanto alta si erge la nuova cosa sulle condizioni, altrettanto in alto si slancia il genio sopra le situazioni date. La cosa è inspiegabile, per il fatto che il suo apparire non può venir spiegato altrimenti che presupponendo già la cosa. [...] Perciò *Humboldt*, che si trova già nel punto di vista della osservazione pensante [denkende Beobachtung], doveva necessariamente chiamare il divenire incomprensibile<sup>132</sup>.

Ciò che è importante sottolineare è, innanzi tutto, il carattere sempre condizionato dell'attività del genio, ovvero, egli non è completamente 'libero', non può agire come svincolato dalle coordinate della storia, bensì, egli può soltanto operare con esse, fare di esse il 'materiale' della sua azione creativa, ma non può mai travalicarle, di conseguenza, il risultato di una determinata attività del genio sarà sempre inscritta nelle possibilità stesse della situazione storica, la quale, tuttavia, opera come 'stimolo' determinato che non come limite costringitivo. Humboldt ritiene che il divenire sia incomprensibile, proprio perché la 'possibilità del nuovo grado di sviluppo' non può essere spiegata altrimenti che attraverso il suo stesso 'darsi', ovvero, non essendo essa determinabile a priori, essa è comprensibile soltanto dal suo effettivo prodursi. Questo significa, ancora, che la possibilità di sviluppo se non è determinabile deve essere tuttavia compresa, accolta dallo spirito dello studioso, di conseguenza, si richiede una forma di conoscenza che non si muova secondo la ragione puramente 'causale', ovvero, che piuttosto che porre a fondamento il '*Wissen*' assicurato dalle leggi di causalità agenti tra i fenomeni, si faccia piuttosto capace di conciliare intuizione, osservazione e ragionamento, quindi, sprofondando completamente la conoscenza nell'oggetto. Di conseguenza, se, in tal modo, è possibile intendere l'oggetto soltanto come «come ininterrottamente determinat[o], eternamente prodott[o], come

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 97

*produzione*», o anche «come un'attività»<sup>133</sup>, anche la conoscenza dev'essere parimenti 'diveniente'. Humboldt (e con lui Steinthal) sviluppa queste riflessioni non in relazione a qualsiasi oggetto d'indagine, ma, nello specifico, egli si rivolge all'indagine sulla natura della lingua e del linguaggio, che sappiamo essere centrale per comprendere, in questi autori, il tipo di 'interpretazione' storica che essi tentano di fornire, intrecciando continuamente riflessioni di carattere più generale, riferentesi allo sviluppo del generico 'spirito umano', con riflessioni più specifiche, concentrate su particolari modi particolari di estrinsecazione di questo spirito. Tuttavia, anche quest'ultime sono estremamente significative in quanto, sappiamo, per Humboldt, come per Steinthal, non è possibile immaginare nessuno 'spirito' senza le sue particolari estrinsecazioni, di conseguenza anche le riflessioni sul linguaggio vanno considerate in relazione al tentativo di definire e specificare le caratteristiche di questo 'spirito'. Per questo, riteniamo, passi come il seguente, in cui si discute della capacità di condizionamento della forma pregressa della lingua, sia estremamente importante anche per comprendere (come poi sarà più chiaro quando ci occuperemo di Lazarus) il rapporto che si viene ad instaurare tra 'stadi pregressi dello spirito' e possibilità del suo sviluppo:

La lingua è [...] il *lavoro* eternamente reiterato *dello spirito*, volto a rendere il *suono articolato* capace di esprimere il *pensiero*. Ma poiché ogni nazione ha già ricevuto una materia da generazioni anteriori, vissute in epoche remote a noi sconosciute, l'attività spirituale che produce l'espressione del pensiero è sempre contemporaneamente indirizzata a qualcosa di già *dato*, è attività non puramente produttiva, bensì trasformatrice<sup>134</sup>.

Vedremo in seguito, nella sezione dedicata al pensiero di Lazarus, come questi concetti saranno poi trasposti nella disciplina della *Völkerpsychologie*. Ciò che qui ci interessa sottolineare è il lemma 'trasformare' affiancato a 'produrre'. È attraverso tale sfumatura semantica che, riteniamo, è possibile formulare la già citata immanenza di materia e forma. Materia e forma, cioè, possono essere compresenti solo e soltanto se, immaginando il loro specifico sviluppo, l'una agisce sull'altra come forza trasformatrice, ovvero, non si tratta di 'sovraimporre' una forma alla materia che necessita di essere 'informata', bensì, si pone l'accento sul fatto che è proprio l'interazione tra materia e forma che rende possibile la 'produzione-trasformatrice', così nella lingua come, vedremo, in relazione a tutte le altre manifestazioni dello spirito umano. Dunque, in conclusione, vediamo come, la fondazione di un metodo 'genetico' contrapposto a quello dialettico necessitasse dei passi 'speculativi' qui descritti, e introdotti attraverso la riflessione

---

<sup>133</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 101

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 103

humboldtiana sulla lingua. In quanto, e adesso dovrebbe essere chiaro, qualsiasi visione che considera la ‘forma’ come interna alla materia, da un lato, non può prescindere da uno studio approfondito della seconda per la determinazione della prima (invertendo, di fatto, la presunta ‘superiorità’ del concetto sulla materia, in diretta polemica con la filosofia hegeliana), dall’altro, invece, se la forma è comprensibile soltanto a partire dalla materia, e la materia (come l’empiria storica) è necessariamente ‘diveniente’ – quindi conosce uno sviluppo – di conseguenza anche la determinazione della forma non può prescindere dalla sua ‘storia’, ovvero, dalle sue ‘trasformazioni’ che si compiono in accordo al darsi del mutamento della materia: una conoscenza di tal genere, dunque, è alla ricerca di un’immanenza che, cercando di rifuggire dall’identificazione hegeliana di concetto e realtà, eccessivamente sbilanciata dal punto di vista del concetto, a giudizio degli autori che stiamo studiando, sia capace di render conto sia delle strutture ideali che delle configurazioni materiali dell’oggetto<sup>135</sup>. Vedremo quali importanti implicazioni questa concezione avrà per la determinazione del carattere ‘genetico’ della storia<sup>136</sup>, e, in prospettiva, per un ripensamento non dogmatico e non deterministico del materialismo storico.

## Capitolo 4 — La psicologia dei popoli di M. Lazarus

*Riflessioni sulla natura dello ‘spirito oggettivo’.*

Il nome di M. Lazarus si accompagna sempre a quello di H. Steinthal, non soltanto per il motivo ‘materiale’ relativo alla comune direzione della *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, quanto per la vicinanza di temi speculativi che, sebbene non del tutto identici, come vedremo nel corso della presente sezione, tuttavia possono essere ricondotti alla medesima tensione teorica, ovvero, il tentativo di elaborare una filosofia della storia che potesse fare a meno della ‘fissità’ delle impalcature sovra-storiche per aprire ad una concezione ‘produttiva’ del processo storico, infatti «[...] essi si

<sup>135</sup> «Dal punto di vista soggettivo, la critica è una comparazione del particolare con l’universale; ma noi possiamo trovare questo universale stesso solo nel particolare. Critica è la comparazione della cosa col suo concetto; ma noi non dobbiamo trarre il concetto da nessun’altra parte che dalla cosa». (*Ibid.*, p. 152)

<sup>136</sup> «La necessità dell’empirico si riferisce all’evento fattuale, al divenire reale; quella del filosofo esprime una determinazione di valore. La speculazione indaga quale valore abbia un essere per l’attuazione, lo sviluppo dello Spirito, dell’Idea, dell’Assoluto, di Dio; quale posto esso occupi sulla scala delle forme dell’esistenza. Questo valore, questa posizione determina la sua necessità. Le considerazioni del fisico e dello storico sono genetiche, quella di Hegel è estetica. Ma questi due modi di considerazione non si escludono come opposizioni, bensì si integrano; ciascuno per sé preso è incompleto. La genesi di un essere determina il suo valore, e il suo valore la sua genesi. Ciò diventa chiaro specialmente nella storia, dove i momenti ideali negli spiriti diventano immediatamente cause motrici dello sviluppo». (H. STEINTHAL, *Filologia, storia e psicologia nei loro reciproci rapporti.*, ID., *La scienza della lingua di W. von Humboldt*, p. 188-189)

occuparono solo [...] di *processi* e non di sostanze. E di processi che si realizzano laddove gli uomini vivono assieme, e insieme lavorano, operano interagiscono»<sup>137</sup>. Se, abbiamo visto, Steinthal ha focalizzato la sua attenzione sulla lingua, e sull'epistemologia necessaria ad affrontare lo studio della lingua da un punto di vista non 'speculativo' bensì capace di 'cogliere la realtà intrinseca della cosa', Lazarus, invece, concentrerà la propria indagine sulla natura di quello che, usando un'espressione hegeliana, adeguatamente 'risemantizzata', egli definirà «spirito oggettivo», che sta ad indicare ogni 'espressione' e manifestazione concreta (e, vedremo in che senso, anche le manifestazioni spirituali per Lazarus hanno comunque un certo livello di concretezza<sup>138</sup>) dello spirito umano.<sup>139</sup>

Quando abbiamo considerato la riflessione di Steinthal abbiamo visto che egli non ha fatto mistero di criticare Humbolt per un certo misticismo, ovvero, per non aver spiegato fino in fondo l'origine e la natura di quelle idee che egli poneva come origine e 'forze attive' della storia. Steinthal e Lazarus, individuavano tale 'genesi' nei processi psicologici dello spirito umano, ovvero, per formular meglio questo pensiero, egli concepivano le idee, in quanto presenti in una coscienza (che sia stata individuale o collettiva) sottoposte a delle precise leggi psicologiche che soltanto potessero render conto della loro effettiva genesi. Tuttavia, è lo stesso Lazarus che mette in guardia da un errore analogico in cui può incorrere chi si metta dal punto di vista 'psicologico' nell'analisi della scienza storica. Ovvero, Lazarus non sta ipotizzando nessun diretto parallelismo tra psicologia individuale e 'psicologia collettiva', in quanto, diversa è la natura dei due oggetti d'indagine. Se infatti, nel primo caso, oggetto di indagine è l'anima individuale, o meglio, lo spirito individuale (coscienza) nel secondo caso si tratta di quello che Lazarus, in accordo ad un lessico consueto al periodo storico in cui opera, chiama «spirito del popolo» (*Volkgeist*):

«[...] la conoscenza dell'anima, cioè della sua sostanza e qualità, non è affatto l'obbiettivo o anche solo l'essenziale del compito che la psicologia ha da risolvere. Questo consiste piuttosto essenzialmente *nell'esposizione del processo e del progresso psichico, e dunque nella scoperta delle leggi, secondo le quali si effettua ogni attività interiore dell'uomo* [corsivo mio] (dal contare fino al poetare, dall'appetito sensuale fino al volere morale, dalla concezione materiale fino a quella estetica delle cose), e nel ritrovamento delle cause e delle condizioni di ogni progresso e di ogni elevazione in questa attività. Noi potremmo dunque, – giacché nella nostra lingua la

---

<sup>137</sup> A. MESCHIARI, *Introduzione a M. LAZARUS, Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura. Scritti*, a cura di A. Meschiari, Napoli 2008 (d'ora in poi semplicemente *Psicologia dei popoli*) p. 25

<sup>138</sup> «Lo spirito oggettivo ha solo il contenuto che gli ha dato lo sviluppo storico, e perciò prende contemporaneamente parte a tutti gli errori e a tutte le debolezze di questo. Anche la credenza nelle streghe e l'antisemitismo sono momenti dello spirito oggettivo». (*Ibid.*, p. 32)

<sup>139</sup> «Il concetto di spirito oggettivo assunse in Lazarus un significato diverso e più ampio rispetto a quello hegeliano. Le forme della sua manifestazione si espanderebbero per lui oltre i limiti del pratico, anche come pensiero teoretico e come arte. E anche ciò che Hegel aveva distinto come *spirito assoluto* (arte, religione, filosofia) cadeva qui sotto il nuovo concetto di *spirito oggettivo*. (*Ibid.*, p. 29)

differenza tra anima [*Seele*] e spirito [*Geist*] la si coglie quasi universalmente e con sicurezza nel fatto che *quella* significa una sostanza, un reale qualcosa, *questo* invece più la sola attività – noi potremmo dunque distinguere la psicologia in dottrina dell'anima [*Seelenlehre*] e dottrina dello spirito [*Geisteslehre*], cosicché quella, che considera più l'essenza o sostanza e la qualità dell'anima in sé, costituisce propriamente una parte della metafisica o della filosofia naturale, mentre questa (la dottrina dello spirito), che considera le attività dell'anima e le loro leggi, costituisce la psicologia vera e propria. In modo corrispondente è facilmente dimostrabile che si potrà parlare di una psicologia dei popoli, analogamente alla psicologia individuale: e precisamente come *dottrina dello spirito del popolo* [*Volksgesistlehre*] nel significato ristretto che abbiamo indicato»

Se, dunque, Lazarus distingue tra *Seelenlehre* (ovvero, uno studio dell'anima in cui siano le questioni 'sostanziali' ad essere predominanti) e *Geisteslehre* (dove, invece, la scienza deve essere 'scienza di rapporti') si pone la questione della determinazione di questo *Geist*. È necessario recuperare la nozione di 'organismo' e di organico che abbiamo introdotto nella precedente sezione, per vedere come tale concezione è fondamentale per Lazarus, in quanto è proprio a partire dal concetto di organismo che egli può definire concettualmente la fondamentale natura del *Volksgesist*:

La mera somma di tutti gli spiriti individuali in un popolo – che poi è l'essenza sostanziale del *Volksgesist* – non può costituire il *concetto della loro unità*, giacché questo è qualcosa di diverso e molto di più di una somma; – così il concetto di organismo (di unità organica) non viene affatto esaurito dalla somma delle parti che gli appartengono, quando invece a questa somma manca ancora proprio ciò che ne fa un organismo, cioè il legame interiore, il principio o come altrimenti si voglia chiamare. — Così anche il *Volksgesist* è proprio ciò che fa della mera pluralità di individui un popolo, esso è il legame, il principio, l'idea del popolo e produce la sua unità<sup>140</sup>.

L'assunto secondo cui il tutto è qualcosa di più rispetto alla somma delle sue singole parti, dunque, è fondamentale per comprendere la nozione lazarusiana del *Volksgesist*, infatti, proprio come nell'organismo, la semplice somma delle individualità costituirebbe soltanto l'aggregato che da quest'ultime risulterebbe. Il *Geist* del popolo, dunque, il *Volksgesist*, non può essere trattato alla stregua della coscienza individuale considerata, nemmeno se si immaginasse che quest'ultima venisse moltiplicata  $x$  volte fino a raggiungere un numero  $n$  tale da rappresentare la totalità, al contrario, il metodo d'indagine e d'analisi del *Volksgesist* deve distinguersi da quello della coscienza individuale, in quanto esso «è unità del *contenuto e della forma* o maniera della sua *attività*, nella comune produzione e conservazione degli elementi della sua vita spirituale»<sup>141</sup>. Dunque, il *Volksgesist* si configura, essenzialmente, come 'attività' avente luogo presso un complesso che, morfologicamente, può essere paragonato ad un organismo. Tale organismo, dunque,

<sup>140</sup> M. LAZARUS, *Sul concetto e la possibilità di una psicologia dei popoli*, in *Psicologia dei popoli*, p. 66

<sup>141</sup> *Ivi*.

presenta, come in Steinthal la formazione linguistica, materia e forma come compresenti e co-implicantesi, venendo ad istituire tra quest'ultimi non una semplice reciprocità, ma una vera e propria 'interazione'. Infatti, problema filosofico principale degli autori di cui ci stiamo occupando è, sappiamo, il problema del nesso materia-forma che, applicato alla storia, si risolve nella problematica tensione tra singolarità e universalità (ovvero, tra 'uno' e 'tutti', che, vedremo meglio commentando alcuni passi del testo di Lazarus, si risolve nella tensione tra 'singolo individuo' e 'forma storica condizionante'). Per Lazarus non c'è alcun dubbio, sebbene il *Volksgeist* sia espressione diretta del manifestarsi dell'attività spirituale (e concreta, anche se come vedremo il confine tra spirituale e concreto in Lazarus è molto labile) il rapporto che si istituisce tra esso e i suoi 'soggetti' (ovvero i singoli individui che compongono il *Volk*) non è di tipo 'statico', ovvero, non è deterministico né determinato, in quanto l'azione tra *Volksgeist* e *Volk* è sempre dinamicamente attiva: così come il *Volksgeist* agisce sui singoli (e vedremo meglio dopo quest'aspetto), allo stesso modo i singoli possono agire sul *Volksgeist*, modificarlo, imprimere ad esso una ben precisa direzione, permetterne lo sviluppo in un senso oppure in un altro, facendo sì, dunque, che quella "x" che Droysen metteva al centro della ricerca dello storico, quel 'salto' che Steinthal mostra insuperabile se non attraverso il postulato di una continua attività produttiva nella storia, si trovi costantemente al centro del dualismo tra materia (gli individui) e forma (il *Volksgeist*) istituendo un 'dinamismo' che consente a Lazarus di non irrigidire il *Volksgeist* entro le maglie di alcun determinismo<sup>142</sup>:

Tutte le azioni spirituali di un individuo, infatti, e ciascuna di esse, per quanto si elevi al di sopra di quella degli altri, sul complessivo e maturo modo di vedere del popolo, è tuttavia radicata nello spirito del popolo, è un suo prodotto, o quantomeno ha in esso uno dei fattori più essenziali. D'altra parte queste azioni degli individui reagiscono a loro volta – direttamente o indirettamente –

---

<sup>142</sup> È nostra convinzione che una tale visione 'dinamica' del rapporto individuo-forma storica, possa aver influito sulla concezione non dogmatica che Labriola sviluppa in relazione al nesso struttura-sovrastuttura in quanto, e cercheremo di mostrarlo nel seguito del presente lavoro, riteniamo sia possibile istituire un parallelismo tra lo «spirito oggettivo» di Lazarus e il «terreno artificiale» di Labriola. Cfr. S. POGGI, *Antonio Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milano 1978, p. 133: «Labriola approfondiva la sua vicinanza alla tematica della "psicologia dei popoli" di Lazarus mettendo in evidenza che è l'uomo in quanto "animale sperimentale per eccellenza" che si costituisce come oggetto precipuo dell'indagine storica perché è l'uomo che crea il "terreno artificiale": l'uomo si distingue infatti radicalmente dall'animale perché *lavora*, e il lavoro assicura l'esistenza degli uomini "sopra un campo, che fu in gran parte modificato dall'opera loro, e con strumenti che sono del tutto opera loro" (A. LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Torino 1976<sup>2</sup>, p. 548). La storia — continuava Labriola — è essenzialmente storia di ciò che "è il fatto dell'uomo, in quanto che l'uomo può creare e perfezionare i suoi strumenti di lavoro, e con tali strumenti può creare un ambiente artificiale" (*Ibid.*, p. 549). [...] Ma in definitiva, una volta assunto il "terreno artificiale" come oggetto specifico e primario delle proprie indagini e tenuto il dovuto conto delle "determinate forme di coscienza in ogni fatto storico", può arrivare ad assumere "la formazione integrale dell'uomo" non come "un dato ipotetico" né come "una semplice congettura", ma come "una verità intuitiva e palmare" (*Ibid.*, p. 551)».



sul *Volksgeist*, non rimangono isolate, ma diventano piuttosto proprietà ed elemento costitutivo di esso<sup>143</sup>.

Di conseguenza, il compito della ‘scienza’ per Lazarus è «trovare la legge di questa interazione e le sue determinazioni più prossime»<sup>144</sup>, ed a partire da questo ‘dovere’ che Lazarus, vedremo, definirà il campo d’azione della sua *Völkerpsychologie*.

2. Il contenuto del *Volksgeist*, per sua natura, è costituito dalla composizione ‘organica’ dell’attività spirituale dei singoli agenti storici, di conseguenza, essendo un contenuto di coscienza, benché peculiare, sottostà a delle leggi psicologiche. Ciò che noi abbiamo chiamato ‘composizione organica’ rappresenta, per Lazarus, un problema teorico di primaria importanza, ed è ciò che gli consente di formulare la sua più caratteristica teoria, la quale, vedremo, cercherà di sostituirsi alle leggi ‘teleologiche’ della più classica ‘filosofia della storia’ per tentare comunque di spiegare, la dinamica del progresso storico, senza appiattirlo su leggi determinate di sviluppo. Ci stiamo riferendo alla teoria della ‘condensazione del pensiero nella storia’ (*Verdichtung des Denkens in der Geschichte*)<sup>145</sup> attraverso la quale Lazarus tenta di spiegare la possibilità attraverso cui una forma storica precedente sia capace di influire sulla successiva, ovvero, opera il tentativo di rendere ‘attuale’ e ‘immanente’ il principio di sviluppo, senza tuttavia perdere di vista l’immagine della ‘totalità’, o meglio dell’universalità, universalità alla quale, secondo Lazarus, la scienza non può non aspirare<sup>146</sup>.

Il concetto di *Verdichtung* per Lazarus è di estrema importanza, in quanto è proprio a partire da esso che egli può spiegare il ‘formarsi’ dei complessi psichici che vanno a formare un *Volksgeist*, il quale, abbiamo detto, si manifesta sempre e solo nella configurazione individuale, la quale porta su di sé la peculiare incarnazione che esso rappresenta in un dato momento storico. Tale *Verdichtung*, vedremo, è di natura prettamente psicologica, e per spiegarla Lazarus fa riferimento ad una manifestazione della

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 68

<sup>144</sup> *Ivi.*

<sup>145</sup> «[...] in ambito filosofico, termine e concetto di “Verdichtung” vengono probabilmente introdotti per la prima volta da Moritz Lazarus, il quale non si limita a farne un uso più o meno specifico, ma fornisce anche una vera e propria – e, per quanto mi consta, l’unica – teoria della condensazione delle rappresentazioni come parte di quel processo psichico tipicamente umano che mette capo a una radicale ricodificazione della strategia cognitiva mediante “Vertretung” o supplenza, e che potremmo, con Peirce, definire “symbolic reference”. (A. MESCHIARI, *Per una storia del concetto di condensazione*, «Giornale Critico della filosofia italiana», Fasc. II, Mag. Ago. 1998, p. 294).

<sup>146</sup> «[L’universale] non è un’invenzione della scienza, né un riepilogo puramente arbitrario del molteplice nell’unità di un quadro complessivo, bensì uno sguardo nel concatenamento reale ed effettivo del particolare con un universale. Anche là dove l’attività della scienza è analitica, dove scompone un tutto dato nelle sue parti, essa cerca proprio quegli elementi, riguadagnando in tal modo l’universale dall’unione del particolare». (M. LAZARUS, *Sul rapporto del singolo con la totalità*, in *Psicologia dei popoli*, p. 87)

psicologia individuale, ovvero ‘l’apprendimento di un contenuto complesso’ e la sua riduzione in contenuto psichico semplice. Scrive infatti Lazarus:

“Per chi è alle prime armi nella geometria il teorema pitagorico costituisce un grande traguardo, raggiungere il quale arreca non poca gioia, ma costa anche molta fatica; e quando è raggiunto, quand’egli lo ha compreso, per pensare il suo contenuto in modo chiaro e fondato, deve poi ricordarsi di tutti i teoremi precedenti ed aver presente con esattezza quel contenuto stesso in tutte le sue parti; per il matematico esperto, invece, il teorema è così semplice, la sua applicazione così facile, il suo contenuto scorre così rapido e sicuro nella sua anima, come nel principiante non fa nemmeno il primo assioma, secondo cui fra due punti si dà una sola linea retta” [Qui Lazarus cita se stesso da *Geist und Sprache*, 1<sup>a</sup> ed., vol. II, di *Das Leben der Seele*, Schindler, Berlin, 1857, pp. 54-62. *Nota di A. Meschiari*]. Il processo psichico, che il matematico ha compiuto fino in fondo per pervenire a pensare in questo modo, noi lo chiamiamo: *condensazione delle rappresentazioni*<sup>147</sup>.

E continua, significativamente:

La stessa condensazione del pensare – e perfino dell’agire – si compie nella storia per singoli popoli e finanche per l’intera umanità; essa si produce quando concetti e serie concettuali, scoperti in tempi remoti dagli spiriti più dotati, afferrati e compresi solo da pochi, possono gradualmente diventare patrimonio comune del tutto ordinario di intere classi, e perfino della massa complessiva del popolo<sup>148</sup>.

Cerchiamo di spiegare questo punto, in quanto, a nostro avviso, rappresenta una delle acquisizioni più importanti di Lazarus per la spiegazione del progresso storico. Le condensazioni dello spirito umano, come si sarà compreso, possono ‘prender forma’ nelle più svariate configurazioni: per Lazarus, infatti, ‘condensazione’ può essere sia un sentimento morale diffuso e comune, una norma etica, un apparato di leggi, ma anche un’opera architettonica (in quanto rappresentante dello ‘stile’ di un’epoca), un’opera letteraria fino alle manifestazioni più ‘materiali’, come strumenti di lavoro quotidiani, apparecchi tecnologici ecc... Il concetto di *Verdichtung*, infatti, oltre che operare come ‘legge immanente’ allo sviluppo dello spirito umano, consente a Lazarus di definire, in maniera certamente innovativa, il concetto di ‘fatto storico’, cioè, di ‘elemento’ da sottoporre all’attenzione della materia storica. Di conseguenza, prima di rivolgerci all’analisi del concetto di *Verdichtung* in relazione allo sviluppo storico, soffermiamoci su alcune importanti implicazioni teoriche che esso porta con sé.

Innanzitutto, attraverso il processo di ‘condensazione’, così come definito da Lazarus, possiamo ampliare notevolmente lo spettro degli oggetti storici, ovvero, degli

---

<sup>147</sup> M. LAZARUS, *Condensazione del pensiero nella storia. Un frammento*, in *Psicologia dei popoli*, p. 77

<sup>148</sup> *Ivi*.

‘elementi individuali’ che si fanno portatori dello spirito umano. In questo senso, una chiesa rinascimentale non ha nessun diritto di ‘priorità’ rispetto all’invenzione di diversi e più perfezionati strumenti di scrittura, così come, dal punto di vista strettamente teorico, l’*Orlando furioso* di Ludovico Ariosto non è minor rappresentante dello spirito umano rispetto all’invenzione dell’orologio. Anzi, vediamo come Lazarus prenda ad esempio proprio il caso ora citato per spiegare ‘in che senso’ sia possibile che entro oggetti i quali appaiono alla coscienza comune così quotidiani da risultare quasi banali, sia contenuto l’intero sviluppo dello spirito e di tutti le sue più raffinate acquisizioni ‘scientifiche’ (in senso lato):

In forma popolare A. Bernstein [A. BERNSTEIN, *Ein alltägliches Gespräch*, in Berthold Auerbach’s «Volkskalender für 1861», pp. 135-150] ha recentemente esposto queste idee in maniera eccellente. Egli accenna a mo’ di esempio all’orologio, “come ad un’opera d’arte di elevato valore scientifico, che restituisce un’immagine fedele del corso del sole nella volta celeste, o più correttamente, della rotazione della terra intorno al suo asse... che senza telescopio né misurazione, senza sforzo dell’occhio né fatica dell’intelletto, indica immediatamente in qualsiasi momento e con precisione maggiore di quanto mai potessero farlo gli immortali maestri e scienziati Ipparco, Tolomeo e Copernico [...]”. “È davvero singolare [...] che milioni di uomini non sospettino affatto quale ricchezza di pensieri essi portano in giro con sé nel taschino nel loro panciotto!”<sup>149</sup>.

L’orologio da taschino, infatti, ‘contiene spiritualmente’ non soltanto l’evoluzione delle diverse tecniche di costruzione di manufatti meccanici, non soltanto i progressi dell’arte orologiaia, dell’oreficeria, dell’incisione dei metalli ecc. Si pensi ai progressi dello spirito umano in relazione al problema della misurazione del tempo, della divisione del giorno in un numero determinato di ore, minuti, secondi, ecc. il che sottintende ovviamente conoscenze astronomiche, lo sviluppo relativo alle concezioni di divisioni del giorno, delle attività notturne e diurne ecc. In poche parole, nell’individualità del manufatto orologiaio si ‘condensano’ tutti i diversi progressi dello spirito umano. Lo stesso processo, ovviamente, non si limita ad ‘oggetti’ di tipo meccanico (anche se vedremo in seguito come il concetto di ‘macchinario’ sia estremamente importante per Lazarus) ma a tutti quei ‘prodotti spirituali’ che sono capaci di incidere sulla nostra vita coscienziale e materiale, ovvero, per usare un linguaggio che sarebbe stato congeniale all’autore da noi considerato, sono capaci di influire sulla percezione che ha il *Volk* del proprio *Geist*. In questo senso, dunque «i principi della divisione del lavoro, dello scambio dei bisogni, della reciprocità e mutua integrazione della prestazione dei servizi, della catena così intrecciata della relazioni, che qua là si strappa, ma sempre nuovamente si richiude» costituiscono

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, pp. 81-82

quelle manifestazioni individuali che ‘portano su di sé’ l’universale, nell’orologio come «nel mercato settimanale [e] nell’organizzazione delle poste»<sup>150</sup>. Come conseguenza a quanto sopra affermato, ne risulta che ogni tipo di condensazione può rappresentare in se stessa la natura dell’universale, aprendo ad una concezione della storia la quale, totalmente laicizzata rispetto alle concezioni ‘mistiche’ che vogliono identificare lo sviluppo storico soltanto nel suo sviluppo delle ‘idee’, si rivolge ad ogni aspetto del quotidiano, conferendo pari dignità ad ogni tipo di manifestazione umana. Tuttavia, alcune manifestazioni dello spirito, per Lazarus, si caricano di una pregnanza teorica particolare, in virtù delle loro qualità oggettive, rendendole elementi ‘significativi’ in relazione alla sua teoria dello sviluppo storico. In particolar modo, egli dedica diverse riflessioni alla natura del ‘macchinario’<sup>151</sup>. Il ‘macchinario’, infatti, si presenta agli occhi di Lazarus come l’elemento ‘materiale’ più caratteristico della moderna società capitalistica, società che, nel pieno apice del suo sviluppo (non solo materiale ma anche ideologico) si caratterizza proprio per la graduale mutazione del concetto tradizionale di ‘lavoro’:

Si è soliti qualificare l’elemento caratteristico del lavoro svolto *con le macchine* opponendolo al lavoro *manuale*; in tal modo viene colta solo una parte della differenza essenziale, e quella psicologica non viene colta affatto. Giacché, che il maglio sia governato dalle braccia di un uomo o da leve di ferro: in entrambi i casi si tratta di forze fisiche che entrano al servizio di quelle psichiche. [...] [N]ella macchina è presente uno spirito oggettivo; il pensiero diventato oggettivo governa, come uno spirito vivente, le forze materiali; nel lavoro manuale invece sono in azione non soltanto le mani dell’uomo, ma una mente umana, uno spirito vivente, personale, e questo con la sua attività spirituale non mette in movimento più che la modesta entità della forza di due mani. Qui la cosa primaria e la più importante è questa: *ciò che viene risparmiato grazie alla macchina – e che può quindi venire produttivamente impiegato altrimenti – non è semplicemente la forza fisica delle braccia, ma sono le forze dello spirito attivo vivente*. [corsivo mio] [...] Ogni macchina deve venir manovrata da uomini, e dunque da forze spirituali personali; la forza materiale quindi viene sempre posta in movimento da quella spirituale; ma ciò non avviene affatto solo secondo *il grado e l’indole dello spirito che possiede quest’uomo che manovra la macchina*; ma è lo spirito infinitamente superiore, più ingegnoso, dell’inventore, che ha trovato la forma, attraverso una creazione oggettiva di mettersi al servizio di un uomo semplice. In ogni macchina a vapore lavorano gli spiriti di James Watt, di tutti i suoi predecessori e di tutti coloro che hanno perfezionato una macchina. Essi si collocano tra le forze puramente fisiche da un lato e la forza spirituale del conduttore della macchina dall’altro; le loro idee forniscono di ali il suo spirito altrimenti pesante, e consegnano nelle sue mani grandi quantità di energie naturali domate<sup>152</sup>.

In tale denso passaggio, possiamo notare come Lazarus non tenga conto delle macchine semplicemente dal punto di vista, potremmo dire, ‘pragmatico’, ovvero, non soltanto in relazione al lavoro materiale che riescono a far risparmiare, bensì, e questo è un

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 82

<sup>151</sup> «Di particolare rilievo, però, è la macchina. Forse in nessun altro luogo si è fatta tanto notare la profonda mancanza di una considerazione psicologica come nei dibattiti sull’essenza delle macchine». (M. LAZARUS, *Alcuni concetti sintetici per una psicologia dei popoli*, in *Psicologia dei popoli*, p. 180)

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 181-182

punto estremamente importante da tenere in debita considerazione, egli mette in evidenza come in esso siano compresenti gli sviluppi e le conquiste di ciò che potremmo definire le ‘forze spirituali’ del genere umano<sup>153</sup>.

Dunque, alla luce di quanto sopra affermato, crediamo sia maggiormente comprensibile il processo secondo il quale, per Lazarus, sia possibile spiegare il progresso dello spirito umano: così come il matematico esperto non ha più bisogno di ripercorrere tutti i passi concettuali e le dimostrazioni per comprendere il teorema di Pitagora, ma lo possiede al pari di un ‘concetto semplice’, potendolo quindi utilizzare per risolvere problemi più complessi, allo stesso modo il *Volksgeist* possiede in forma semplice e ‘cristallizzata’ (condensata) le proprie conquiste teorico-pratiche (che per Lazarus sono entrambe ‘spirituali’) senza aver bisogno di ripetere il ‘processo individuale’ d’acquisizione di quest’ultime: non è necessario conoscere l’arte meccanica, la tecnica orologiaia ecc. per poter avere un orologio, per poter utilizzarlo e, parimenti, per poter usufruire degli indubbi vantaggi che esso comporta per lo sviluppo della civiltà. Interessante a tal proposito, è far notare come tale processo di *Verdichtung* agisce anche al livello di quello che potrebbe essere definito, assumendo una prospettiva che certamente non è quella di Lazarus, ‘contenuto ideologico’. Se prendiamo in considerazione passi come il seguente:

---

<sup>153</sup> A nostro avviso, Lazarus in questo passo coglie un aspetto del fenomeno della meccanizzazione dell’industria che, nel suo contenuto teorico principale, può essere paragonato alla riflessione marxiana. In particolare modo, crediamo si possa istituire un parallelismo tra ciò che Lazarus chiama ‘sviluppo dello spirito oggettivo cristallizzato nel macchinario’ e che Marx definisce ‘sviluppo delle forze produttive’. In una tale visione, sappiamo, la macchina, non è semplicemente uno ‘strumento’ capace di aumentare la produttività, bensì, in quanto ‘capitale fisso’, conosce una ‘personalizzazione’ tale per cui dirige e condiziona l’attività lavorativa dell’operario, facendosi dunque essa ‘regolatrice’ al posto del ‘lavoro vivo’ umano, invertendo il rapporto di priorità tra ‘lavoro accumulato’ e ‘lavoro vivente’: «[...] una volta assunto nel processo di produzione del capitale, il mezzo di lavoro percorre diverse metamorfosi, l’ultima delle quali è la macchina o, piuttosto, un *sistema automatico* di macchinari [...] azionato da un automa, forza motrice che muove se stessa; questo automa è costituito da numerosi organi meccanici e intellettuali, cosicché gli operai stessi sono determinati soltanto come sue membra coscienti. [...] Nel macchinario il lavoro materializzato si contrappone al lavoro vivo, nel processo di lavoro stesso, come la potenza che lo domina e in cui il capitale stesso consiste, dal punto di vista della forma, in quanto appropriazione di lavoro vivo». (K. MARX, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*, pref. di T. Carver, intr. di M. Musto, trad. di G. Backhaus, Roma 2012, pp. 479-480). «Lo sviluppo del mezzo di lavoro in macchinario non è accidentale per il capitale, ma è la trasformazione storica del mezzo di lavoro recepito dalla tradizione, modificato in una forma adeguata per il capitale. L’accumulazione del sapere e dell’abilità, delle forze produttive del cervello sociale, in tal modo è assorbita nel capitale in contrapposizione al lavoro, e si presenta quindi come qualità del capitale, e più precisamente del *capitale fisso* nella misura in cui esso entra nel processo di produzione come mezzo di produzione vero e proprio. [...] La forza produttiva della società si commisura al *capitale fisso*, esiste in esso in forma materiale e, viceversa, la forza produttiva del capitale si sviluppa con questo progresso generale che il capitale si appropria gratuitamente. [...] Nel macchinario la scienza si presenta come qualcosa di estraneo, di esterno all’operaio; e il lavoro vivo si presenta sussunto sotto quello materializzato, che agisce autonomamente. L’operaio si presenta come superfluo, nella misura in cui la sua azione non è condizionata dal bisogno [del capitale]». (*Ibid.*, p. 481)

[...] quando Bernstein, a proposito degli esempi addotti, pensa che “ci si crede del tutto dispensata dalla riflessione su simili cose quotidiane non appena si possiede per essa una comoda parola”, come “scambio dei bisogni, reciprocità della prestazione”, si deve rispondere innanzitutto che [...] anche queste espressioni non sono altro che un “orologio spirituale”, una condensazione psico-linguistica di idee economiche. Vale a dire che oggettivamente vi è tutto contenuto, come nell’orologio è oggettivamente e realmente contenuta la misurazione del tempo; solo soggettivamente, col fatto di guardare l’orologio e di esprimere le rappresentazioni condensate, *non* è dato l’intero contenuto. Noi dobbiamo dunque distinguere due specie di condensazione del pensiero; l’una è realizzata individualmente, soggettivamente, di modo che il prodotto condensato del pensiero è il risultato del processo personale, graduale della condensazione; l’altra è impersonalmente universale, oggettiva, di modo che soltanto il risultato di un processo storico viene accolto nell’anima. Quella designa la cultura personale dell’individuo, questa la cultura pubblica dell’epoca<sup>154</sup>.

Emerge con abbastanza chiarezza come, per Lazarus, il ‘doppio livello’ di condensazione contribuisce a definire, e determinare, il campo d’azione dello studioso di *Völkerpsychologie*: suo compito è proprio quello di riconoscere, nelle ‘cristallizzazioni’ dello spirito, il loro interno sviluppo genetico, al fine di determinare le ‘leggi’ di questo sviluppo. Abbiamo già accennato al fatto che il tipo di legalità che viene preso in considerazione da tale autore è una legalità ‘interna’, di conseguenza, lo studio delle diverse ‘condensazioni’ (che costituiscono tutte quante singole manifestazioni del *Volksgeist*) deve trovare in esse stesse le leggi attraverso cui si forma e si determina il loro contenuto. Affinché la considerazione ‘genetica’ non travalichi i suoi stessi compiti, ovvero, affinché non ‘sovra-interpreti’ i fenomeni che si propone di analizzare, deve abbandonare qualsivoglia concezione di tipo ‘speculativo’, per accogliere invece un’analisi di tipo ‘psicologico’, in quanto, e questo punto è per Lazarus fondamentale, ogni contenuto ‘spirituale’ della storia è sempre, allo stesso tempo, anche un contenuto ‘psichico’, ovvero, trova la sua ultima origine nella coscienza umana, coscienza che, in accordo all’epistemologia introdotta dalla psicologia herbartiana, non vuol essere una ‘sostanza’

---

<sup>154</sup> M. LAZARUS, *Condensazione del pensiero nella storia. Un frammento*, in *Psicologia dei popoli*, p. 83. A tal proposito, riteniamo sia utile sottolineare un’importante sfumatura teorica. Se infatti le ‘condensazioni’ portano con sé sempre e comunque il contenuto oggettivo dello sviluppo di un popolo, allo stesso modo non possono che essere ‘fatte proprie’ soggettivamente, cioè, a livello dei singoli individui. Restando fedele all’epistemologia humboldtiana, Lazarus rimane perfettamente coerente al suo originario intento di render comprensibile l’universale senza tuttavia trascurare le singolari conformazioni in cui esso appare. Tuttavia, va posto in evidenza come, benché le condensazioni portino con sé l’intero sviluppo del particolare *Volksgeist*, soggettivamente sono apprese soltanto le ultime configurazioni, cioè, lo ‘sviluppo’ non è evidente, ed è rinvenibile solamente alla luce di un’indagine genetica. Da un punto di vista materialistico-storico, potremmo indicare il livello di condensazione ‘soggettiva’ (cioè, dove viene appresa l’apparenza ‘immediata’ della particolare condensazione) come il livello del ‘senso comune’ (ovvero, per usare un linguaggio che sarebbe stato caro a Labriola, dove le categorie ideologiche vengono apprese senza tener conto del loro sviluppo, e quindi, ‘ipostatizzate’), mentre il livello di condensazione ‘oggettiva’ (ovvero, nel suo contenuto ‘geneticamente’ sviluppatosi) può essere il livello più schiettamente ‘ideologico’ inteso dal punto di vista formale. D’altronde, una tale ‘interpretazione’ del pensiero di Lazarus è stata avanzata dallo stesso Meschiari, il quale afferma, in riferimento alla *Völkerpsychologie*: «La psicologia serve a riconoscere nella storia la formazione delle obbiettivazioni e delle ipostasi – e perché non, più tardi, delle ideologie? – a svelarne il processo genetico». A. MESCHIARI, *Per una storia dell’herbartismo in Italia*. p. 119.

contrapposta all'oggetto, ma un sistema di rapporti, che vanno indagati, appunto psicologicamente, in quanto, la 'coscienza del *Volksgeist*' ben lungi da essere un qualcosa di sostanzialmente immobile, «non è un elemento, ma un processo»<sup>155</sup>.

3. Un altro aspetto che, riteniamo, sia utile indagare è rappresentato dal rapporto che si istituisce tra i 'singoli' e la 'totalità' del *Volksgeist*, in quanto, e adesso ci sembra che sia abbastanza chiaro, il rapporto tra materia e forma nella storia, da noi indagato fin dal primo capitolo della presente ricerca, adesso può essere riformulato alla luce delle categorie introdotte nella presente sezione, ovvero, così come i singoli individui formano la 'materia' della storia, allo stesso modo il *Volksgeist* e le sue configurazioni, ne rappresentano la 'forma'. Abbiamo già accennato al fatto, fondamentale per Lazarus, che il 'tutto', il *Volksgeist*, è diverso dalla somma dei singoli rappresentanti del *Volk*<sup>156</sup>, dopo aver tuttavia focalizzato la propria attenzione sulle 'condensazioni' che vanno a definire tale *Volksgeist* Lazarus si volge a considerare proprio la 'singolarità'; le sue riflessioni in merito sono estremamente importanti in quanto, vedremo, vanno a definire un campo teorico d'indagine che, in alcuni suoi motivi principali, non è affatto incompatibile con una prospettiva materialistico-storica, il che corroborerebbe l'ipotesi secondo cui Labriola, nel suo approdo alla concezione materialistica della storia, abbia mutuato alcune tematiche fondamentali proprio dagli autori che stiamo studiando e, in particolar modo, la nozione di 'immanenza' dalla riflessione humboldtiano-droyseniana e la concezione 'genetica' del 'terreno artificiale' da quella di Lazarus e Steinthal. Ma riprendiamo il filo principale del discorso. L'assunto epistemologico secondo cui 'totalità' e 'somma' sono due concetti differenti pone anche un rapporto di tipo teorico tra 'singolo' e 'insieme' di non secondario rilievo. Abbiamo poc'anzi detto che l'universale non esiste, né può esistere, come universalità 'in sé', bensì come 'manifestazione individualizzata' nelle sue particolari condensazioni, tuttavia, ogni contenuto determinato del *Volksgeist*, in accordo alla concezione di 'organismo' sopra richiamata, non può esser pensato come a sé indipendente bensì soltanto in relazione al tutto a cui si riferisce, di conseguenza, da un punto di vista meramente 'logico' il tutto e la parte non possono essere scissi nei loro contenuti e isolati di per sé: così come non si dà un 'tutto in sé' non è possibile nemmeno il darsi di un 'individuo' in sé. E ciò è tanto più importante e rilevante se trasferiamo queste riflessioni

---

<sup>155</sup> M. LAZARUS, *Sul rapporto del singolo con la totalità*, in *Psicologia dei popoli*, p. 93

<sup>156</sup> Lazarus si serve di una metafora estremamente efficace: «Come un singolo albero, anche cento alberi sono oggetto della fisiologia vegetale; ma 50.000 alberi, poniamo, che crescono su un miglio quadrato, sono un bosco. E il bosco come tale, come un tutto, è oggetto di un'altra scienza, della scienza forestale». (Ivi)

dal campo della ‘speculazione astratta’ a quella ben più concreta della storia e delle sue categorie. Vediamo dunque, attraverso le parole di Lazarus, in quale accezione vada considerato il concetto di ‘individuo’:

Solo all’interno della società, solo nella convivenza, nella coappartenenza ad uno spirito comune i singoli acquisiscono e possiedono il contenuto spirituale anche della loro vita individuale. Immaginarsi gli uomini fuori della società, rappresentarsi tout court come singoli e tuttavia attribuire loro quello sviluppo di un’interiore vita spirituale, sarebbe una semplice finzione che contraddice tutti i fatti; ma proprio per questo è su una simile finzione ingiustificata che ci basiamo anche quando attribuiamo loro quello sviluppo all’interno della società nella misura in cui sono singoli. Ma non è affatto considerati per sé come singoli, bensì solo come membri della società, come parti del tutto, come partecipanti e rappresentanti di uno spirito comune, che essi possiedono quella vita spirituale in virtù della quale esistono ed appaiono come persone individue<sup>157</sup>.

Crediamo che questo sia un punto estremamente importante, in quanto, emerge un tema che, seppur declinato in chiave decisamente ‘psicologica’ e, potremmo dire, riferendosi alla sfera ‘coscienziale’, introduce un passaggio teorico di nodale rilevanza che, sappiamo, costituisce un punto cardine della riflessione marxiana e, in particolare, della concezione materialistica della storia, ovvero, l’impossibilità di considerare l’individuo come astratto rispetto al contesto sociale. In altre parole, si dichiara la natura ‘mistica’ e ‘astratta’ (nel senso hegeliano di ‘cattiva astrazione’) della nozione di individuo isolato. In un testo di Marx che Labriola, sicuramente, non poteva conoscere, ma le cui tematiche, soprattutto in relazione al problema preso in esame, sono riscontrabili anche in altre opere, viene espresso esattamente lo stesso concetto, ovvero, la ‘demistificazione’ della nozione ‘borghese’ di ‘individuo isolato’ introdotta, come ad esempio in A. Smith, per giustificare l’antropologia posta a fondamento della allora nascente economia politica. Il testo a cui stiamo facendo riferimento è la nota *Introduzione a Per la critica dell’economia politica* del 1857, in cui si afferma:

L’oggetto in questione è anzitutto la *produzione materiale*. Il punto di partenza è costituito naturalmente dagli individui che producono in società – e perciò dalla produzione socialmente determinata degli individui. I cacciatore e il pescatore singolo o isolato con cui cominciano Smith e Ricardo rientrano tra le fantasie prive di immaginazione delle robinsonate del XVIII secolo [...]. Poiché per individuo naturale, in conformità con la loro concezione della natura umana, essi non intendono un individuo che sorge storicamente, ma che invece è posto dalla natura stessa. [...] Quanto più risaliamo indietro nella storia, tanto più l’individuo, perciò anche l’individuo che produce, appare privo di autonomia, parte di un insieme più grande [...]. Solo nel XVIII secolo, nella “società civile”, le differenti forme dei nessi sociali si presentano al singolo come un puro mezzo per i suoi fini privati, come una necessità esteriore. Ma l’epoca che crea questo modo di

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 111



vedere, il modo di vedere del singolo isolato, è proprio quella dei rapporti sociali (generalmente per questo modo di vedere) finora più sviluppati<sup>158</sup>.

Come si vede, Lazarus, seppur da un punto di vista differente, esprime lo stesso concetto e sebbene non vi sia in esso il tentativo di una “critica all’ideologia”, ne sono tuttavia gettate le basi quantomeno teoriche. Di conseguenza, così come in Marx il concetto di ‘individuo’ altro non è che una cattiva astrazione, resa possibile dallo ‘spirito’ della società borghese che, tuttavia, trova la sua radice ultima nei rapporti materiali di produzione in essa operante, in Lazarus esso rimane ancora ‘sospeso’ al livello dell’autocoscienza, in quanto l’indagine sulla ‘genesì’ delle categorie, così come è intesa da quest’ultimo, si pone un obiettivo differente, ovvero, la riconduzione di esse alla loro ‘radice psicologica’, cioè alle leggi della loro formazione e sviluppo all’interno di una ben specifica conformazione spirituale. Il paragone con Marx ci è servito non tanto per mostrare un’influenza diretta dei testi che (viste le date di pubblicazioni di quest’ultimi) non può essere possibile, bensì per mostrare una vicinanza di temi la quale, abbiamo detto, ci può essere utile per capire la genesi del peculiare materialismo storico labriolano.

Portando avanti l’argomentazione, dopo aver mostrato come il concetto di individuo sia possibile soltanto a partire dalla totalità in cui viene ad iscriversi, Lazarus estende la riflessione a qualsiasi tipo di ‘idea’ e ‘concezione’, istituendo, dunque, un rapporto tra condizione e condizionato che, vedremo, sarà molto affine a quella proposta da Steinthal. Afferma infatti ancora Lazarus:

Non solo la diffusione, ma *anche l’origine di tutte le idee dipende da condizioni che non sono individuali, ma che hanno esistenza nella totalità* [corsivo mio]; ed è solo una conferma della verità di questo fatto: che *l’idea trovata è trovata solo per colui che già in precedenza era incline e idoneo a cercarla* [corsivo mio]. Ciò che dunque in verità è creato per lo spirito collettivo proviene anche dallo spirito collettivo. Solo dagli elementi già presenti si forma il nuovo, solo dall’universale [*Allgemein*: qui ha il significato di *ciò che è comune a tutti i membri di una comunità*. Nota di Meschiari] dato scaturisce il singolare, e si può dire perciò che è il processo dell’universale che si compie nel singolare<sup>159</sup>.

Emergono qui due temi, i quali verranno ulteriormente sviluppati in seguito, quando faremo riferimento direttamente al pensiero di Labriola, ma che tuttavia necessitano di essere introdotti in questo luogo della ricerca, ovvero, a) l’impossibilità del darsi di ‘condizionati’ che non siano già in qualche modo ‘contenuti’ nella condizione, che, in questo caso, è rappresentata dalla totalità del *Volksgeist* e, ad esso strettamente collegato,

---

<sup>158</sup> K. MARX, *Introduzione alla critica dell’economia politica*, a cura di M. Musto, trad. di G. Backhaus, Macerata 2010, pp. 11-12

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 125

b) la conseguente critica, che abbiamo visto anche in Steinthal, a quelle concezioni che vogliono istituire una ‘teoria metafisica’ della libertà<sup>160</sup>, focalizzando l’attenzione, invece sui necessari ‘condizionamenti’ (storici, come vedremo nel caso di Labriola, relativi alla ‘forma’ del *Volksgeist*, invece, nel caso di Lazarus) che non possono non determinarla. Lazarus, abbiamo visto, si riferisce al ‘trovare idee’, in quanto, e questo dovrebbe già esser chiaro, il livello della sua analisi rimane pur sempre ancorato al concetto di coscienza mentre, in Labriola, esso assumerà una dimensione etica che, in accordo al suo retroterra herbartiano, andrà a determinare la possibilità di immaginare una ‘libertà condizionata’ della volontà, pur senza negarne la ‘capacità creativa’, il che avrà delle ricadute teoriche rilevanti per quanto riguarda la determinazione dello statuto ‘politico’ della volontà nella storia, uno dei nodi problematici più importanti per la definizione della labriolana “*filosofia della praxis*”.

Tuttavia, e riteniamo sia necessario ripeterlo anche qui, in accordo ai concetti introdotti da Humboldt, per quanto Lazarus affermi decisamente che «la continuità del *Volksgeist* ha da far riferimento all’universale di esso, alle sue idee e tendenze, non agli individui, ai soggetti che ne sono portatori»<sup>161</sup>, tale espressione non va intesa deterministicamente, ovvero, come abbiamo detto, si tratta sempre di una ‘interazione’ tra il piano del *Volksgeist* e degli individui che lo compongono, infatti, subito dopo Lazarus precisa che sebbene «[a]bbiamo parlato or ora dei limiti che la libera individualità avrebbe nell’universale; aggiungiamo ancora che anche lo stesso universale, per il fatto di essere un universale umano e perciò non infinito, ha il suo limite, che si esprime nella misura della possibilità di accogliere forme individuali diverse [...]»<sup>162</sup>, facendo sì che, sebbene la ‘forma’ sia estremamente condizionante per lo sviluppo ‘libero’ dell’individuale, tuttavia è proprio lo sviluppo dell’individuo a condizionare ed influenzare la configurazione ‘formale’ del *Volksgeist*, il che, nello specifico, sta ad indicare che è il singolo individuo a creare la forma universale in cui esso si troverà ad operare, di conseguenza, la possibilità di operare in maniera ‘attiva’ sulle determinazioni del *Volksgeist* risiedono nella ‘coscienza’ del singolo di sapersi parte integrante di esso<sup>163</sup>.

---

<sup>160</sup> Quest’aspetto sarà più chiaro quando rivolgeremo la nostra attenzione al pensiero di Labriola, in relazione al rapporto tra ‘individuo’ e ‘condizioni storiche’ nei suoi scritti precedenti ai *Problemi di filosofia della storia*, a cui faremo riferimento quando introdurremo il problema dell’immanenza della volontà umana nella storia nel filosofo di Cassino.

<sup>161</sup> M. LAZARUS, *Sul rapporto del singolo con la totalità*, in *Psicologia dei popoli*, p. 136

<sup>162</sup> *Ivi*.

<sup>163</sup> Anche un tale punto di vista, vedremo, avrà un ruolo determinante per la definizione, in Labriola, del problema della ‘politica’ come ‘capacità di modificare la formazione esistente’ (nel caso da noi preso in considerazione, il modo di produzione capitalistico-borghese).

4. Un ultimo aspetto su cui è necessario soffermarsi, è rappresentato dall'attenzione che Lazarus rivolge sull'articolazione interna del *Volksgeist*, in quanto è a partire dalla possibilità di concepire in esso delle differenze che Lazarus ipotizza la spiegazione relativa al 'tramonto' dei vari *Volksgeister*, ovvero, riconoscendo la non necessaria uniformità di quest'ultimi, egli tenta di ricondurre a degli 'squilibri' la possibilità del loro tramonto. Lazarus, infatti, non è certamente cieco di fronte all'evidente disparità all'interno di una determinata formazione sociale: l'articolazione in classi, non è un elemento che è possibile ignorare, e che, ovviamente, pone dei problemi teorici per quanto riguarda la determinazione della natura del *Volksgeist* in quanto, e ciò è evidente, se l'apprensione soggettiva dello spirito del popolo è determinata singolarmente dalla 'forma' che rende possibile il 'ricevere' nella coscienza l'essenza spirituale di una specifica conformazione, tuttavia non tutti gli individui che comprendono i *Volk* hanno la possibilità di accedervi allo stesso modo: detto in altre parole, un filosofo avrà una diversa percezione della natura spirituale del suo popolo rispetto ad un operaio, e, in generale, chi è gravato da un pesante lavoro materiale avrà necessariamente una differente concezione di 'collettività' e universalità che non un politico o un alto funzionario. Tale 'differenziazione' della '*Verdichtung* soggettiva dello spirito' non è certamente sfuggita a Lazarus il quale nota:

[...] *gli stili di vita e le abitudini professionali di singoli ceti o classi possono diventare in sé e per sé caratteristici per lo spirito oggettivo del tutto in cui le classi sono unite* [corsivo mio]. Se la nobiltà o il ceto rurale sono indolenti o vivaci, se sono inclini oppure avversi alle innovazioni; se esiste un ceto artigiano, se esso è inventivo o imita soltanto, se è agile o goffo; se il commercio ha confini ristretti o estesi, se è onesto oppure furbo, se è commercio in contanti o a credito; se i dotti sono isolati o in comunicazione col mondo, se sono pedanti amorfi o abili plasmatori del popolo: tutte queste cose sono contrassegni e risultati dello spirito generale soggettivo<sup>164</sup>. (p. 197)

Sebbene qui Lazarus rimanga tuttavia ad un livello che potremmo definire ancora 'idealistico' (ovvero, non viene avviata nessuna indagine in direzione di una ricerca della 'genesi' e della natura materiale di tali differenze interne, indagine che, tuttavia, non rientra negli obiettivi della riflessione di Lazarus), tuttavia, è importante notare come, le articolazioni interiori allo spirito oggettivo riguardino, in maniera preponderante, ciò che poi sarà definito 'coscienza' delle varie classi. Ogni classe, cioè, ha un 'modo determinato' di apprendere l'universale, e ciò è insito stesso nella natura del *Volksgeist*: Lazarus, cioè, coglie il dato di fatto che in diversi 'singolari' l'universale viene appreso in maniera differente, e ciò sarebbe determinato dalla diverse 'possibilità' che i singoli

---

<sup>164</sup> M. LAZARUS, *Alcuni concetti sintetici per una psicologia dei popoli*, in *Psicologia dei popoli*, p. 197

possiederebbero, ovvero, dalla diversità di ricezione della ‘forma’ del particolare *Volksgeist*. Tuttavia, sebbene l’articolazione interna del *Volksgeist* non sembra esser messa in discussione da Lazarus, egli focalizza la propria attenzione sulla possibilità che essa risulti ‘in armonia’, oppure al contrario generi delle ‘contraddizioni’. Tale distinzione è estremamente importante, perché introduce un problema teorico che, traendo la sua originaria ispirazione nella riflessione di Herbart<sup>165</sup>, si rivelerà determinante per la teoria labriolana relativa alla ‘contraddizione’ e al ‘contrapporsi’ di diverse ‘conformazioni ideologiche’, che renderebbero possibile quella ‘rottura’ che determinerebbe il passaggio da una forma sociale ad un’altra. Tuttavia, Lazarus, elabora una teoria della ‘contraddizione’ che, in accordo all’impostazione generale della sua riflessione, rimane sempre e comunque ancorata allo ‘scontro’ tra concezioni ‘spirituali’, e che non tocca la possibilità che il conflitto tocchi da vicino la tensione tra ‘materia’ e ‘forma’ (mentre in Herbart<sup>166</sup> si profilava una propensione a distinguere tra ‘concezioni’ e ‘rapporti’ in cui il nesso forma-materia è centrale). Prosegue infatti Lazarus:

Le differenti concezioni della vita [...] si distribuiscono inizialmente su diverse cerchie di individui, costituiscono partiti nei quali si combatte o direttamente per quelle opposizioni, o indirettamente attraverso la loro forza per un qualche oggetto e aspetto della vita pubblica. In questo stadio di lotte la storia mostra un quadro ingannevole di pienezza e freschezza di vita; ma è un bagliore febbrile, il processo di una vivida forza agente che si logora e si consuma tanto più quanto più è vivace. Queste lotte sono soltanto l’inizio della fine, che subentra necessariamente, quando da un lato le opposizioni – a causa della loro reale insolubilità apparentemente oggettiva, ma soggettiva per la massa media – perdono la loro forza d’attrazione, quando così gli indifferenti formano il partito più numeroso, che scorge il male nella cultura in genere, si volge indietro alla

---

<sup>165</sup> Herbart infatti, nella sua *Introduzione alla filosofia (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1815)*, aveva individuato la possibilità del rovesciamento di una forma sociale nella ‘contraddizione’ che si sarebbe potuta insinuare tra le aspirazioni dei cittadini e le maglie giuridico-sociali in cui esse possono esplicarsi: «Lo Stato, nella sua qualità di centro della volontà e della potenza, sta di fronte all’abilità come il giardiniere di fronte alle piante; egli può proteggerle, curarle, ma né generarle né mutarle. Ed anche per non far altro che questo, deve possedere nel suo interno, come sistema dei rapporti di diritto, saldezza; se cessa la sicurezza, le arti diventano prima piccine, cercando di acconciarsi alla fuggevolezza dei momenti opportuni; poi inaridiscono e spariscono a poco a poco. Colle abilità aumentano le pretese; si rende più sensibile l’imperfezione della condizione giuridica, e se ne desidera una migliore stabilità in una cerchia maggiore; si desidera una *costituzione*. Quest’uscire dall’indolenza di prima è incontestabilmente per lo Stato un momento critico. Alcuni si insospettiscono per timore di ciò che credono di possedere con diritto, come alcunché concesso e accordato loro da lungo tempo; altri s’accorgono ora, che nell’ottusità di prima hanno lasciato accadere parecchie cose senza propriamente volerle; perciò quelli si attaccano al vecchio, e questi cercano il nuovo. [...] La prima azione sediziosa, commessa da una parte qualsiasi, produce la tensione degli animi e rende più agevole la sottomissione, a cui pur è d’uopo ritornino tutti» (J. F. HERBART, *Introduzione alla filosofia*, trad. it. di G. Vidossich, Bari 1906, pp. 293-294). Vedremo come tale concezione la troveremo mutuata anche in Labriola, sebbene considerata dal punto di vista ‘materialistico’. Essa è tuttavia presente, come abbiamo potuto osservare, anche in Lazarus, a conferma di un’avvenuta ‘mediazione’ tra originarie suggestioni herbartiane (sulle quali la letteratura critica si è già ampiamente soffermata; Cfr. in particolar modo le seguenti monografie: S. POGGI, *Antonio Labriola: Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milano 1978, e il più recente B. CENTI, *Antonio Labriola: Dalla filosofia di Herbart al materialismo storico*, Bari 1984) e concetti riconducibili alla riflessione di Lazarus.

<sup>166</sup> Cfr. nota precedente

cosiddetta natura e agli esclusivi impulsi di essa, e dunque percorre la via della degenerazione, che conduce ben presto alla rozzezza, al disfacimento di ogni spirito oggettivo; e dall'altro lato le opposizioni, che in un primo tempo erano ripartite fra i diversi individui, si annidano in uno e medesimo individuo, producono scetticismo, e i differenti principi portano alla mancanza di principi, perché poi *le teste diventano ottuse, ma le coscienze diventano dialettiche*<sup>167</sup>.

Si vede, dunque, come, per Lazarus, la 'fine' e la decadenza di una determinata formazione sociale è determinata dall'infiacchirsi del *Geist* determinato dallo 'scontro' di differenti 'fazioni' contrapposte. È da notare come tale teoria può essere interpretata alla luce di due differenti punti di vista: un primo, più aderente allo 'spirito' della riflessione di Lazarus, ed è quello che abbiamo tentato di esporre nelle righe precedenti, ovvero, una concezione che vuole porre l'attenzione sul carattere 'coscienziale' della questione, dove la presenza di due differenti (o anche più) fazioni contrapposte all'interno dello stesso *Voksgeist* sta ad indicare che in esso, venendo a mancare l'armonia, i diversi 'individui' si pongono in una posizione che, invece di identificarsi con l'universale, resta ripiegata su se stessa. Con l'espressione secondo cui le «coscienze diventano dialettiche» Lazarus sta ad indicare il ritirarsi nella 'speculazione individuale' delle forze animatrici del *Geist*, di conseguenza, avendo quest'ultime smesso di 'alimentare' il progresso dello spirito, esso si affievolisce venendo a determinare una situazione di decadenza. Tuttavia, tentando (con cautela) di andare al di là del testo di Lazarus, può essere utile richiamare l'attenzione su un punto cardine della sua 'epistemologia' per cercare di carpire che tipo di 'suggestione' può aver individuato Labriola nella riflessione da noi presa in esame. Se torniamo a considerare che l'universale non può darsi se non al livello dell'individualità, ciò vuol dire che, affinché l'universale sia 'armonico' al suo interno, ogni diverso individuo deve 'apprendere' l'universale in maniera simile, ovvero, esso deve manifestarsi negli individui secondo una modalità uniforme. Di conseguenza, se esistono forti discrepanze sociali all'interno della società (e questo, come abbiamo visto, è un caso che Lazarus contempla) ciò vuol dire che, a meno che tali discrepanze non siano colmate da 'strutture comunitarie' capaci di 'uniformare' la ricezione dello spirito (e ci riferiamo, nello specifico, a strutture dedicate all'istruzione, alla formazione civile, militare ecc.) risulta ovvio che l'universale non può che 'manifestarsi' in maniera differente a seconda del livello di individualità determinata, individualità che sarà condizionata anche dalla 'posizione sociale'. Di conseguenza, ciò che, con un lessico che sicuramente non appartiene a Lazarus, sarà poi chiamato 'ideologia', viene a 'frammentarsi' e perdere carattere di unitarietà per ripartirsi tra 'fazioni' di tipo contrapposto, il cui scontro, in una prospettiva lazarusiana, determina

---

<sup>167</sup> M. LAZARUS, *Alcuni concetti sintetici per una psicologia dei popoli*, in *Psicologia dei popoli*, p. 198-199

semplicemente la decadenza della forma sociale, in una prospettiva labriolana, invece, apre la possibilità al superamento di quest'ultima.

5. Per concludere, dunque, cerchiamo di ricollegare le riflessioni sopra accennate al motivo speculativo che abbiamo posto al centro dei capitoli fin qui sviluppati, ovvero, la possibilità di teorizzare un'immanenza storica la quale, tentando di liberarsi dalle 'maglie' di un cattivo 'hegelismo', si proponesse l'obiettivo di render conto della legalità della storia senza, tuttavia, sovra-interpretarla attraverso strutture concettuali di tipo 'teleologico'. Dopo aver analizzato la nozione di 'spirito oggettivo', dopo esserci occupati delle implicazioni teoriche che tale nozione porta con sé, soprattutto in vista di una definizione di una possibile 'teoria dell'ideologia' che Labriola avesse potuto assimilare indipendentemente dai testi marx-engelsiani, torniamo dunque al nostro problema principale. Lazarus torna diverse volte sul problema di una 'legalità storica' che sia intrinseca alla storia stessa, sul problema di una 'struttura', una 'forma' la quale non sia semplicemente 'ordinatrice' della materia empirica ma che, al pari di essa, sia produttiva. Come sappiamo, Lazarus è d'accordo con Steinthal quando afferma che il carattere del materiale storico è essenzialmente morfologico e che, di conseguenza, necessita di essere indagato da un punto di vista genetico: questo, ovviamente, ha una ricaduta teorica di non secondario rilievo per quanto riguarda la definizione del 'significato' delle leggi (psicologiche, come sappiamo) agenti nella storia. Infatti, come speriamo sia adesso chiaro, per Lazarus è ben possibile il darsi di una 'legalità' storica. Tuttavia, è necessario chiedersi a che tipo di legalità egli si stia riferendo. Vediamo, dunque, nuovamente il testo di Lazarus. Egli afferma:

Nella connessione in cui questi interrogativi ci si fanno innanzi qui, non c'è bisogno di ricordare che non sono né leggi dialettiche né leggi teleologiche dello sviluppo storico dell'umanità, quelle che cerchiamo. Se legalità deve significare qualcosa di più di una semplice ricapitolazione sommatoria più o meno arbitraria del corso sotto categorie di fine, se dev'essere qualcos'altro da una considerazione e da un ordinamento argutamente dilettevoli e ammiccanti della storia sulla base di certe categorie metafisiche, *allora può trattarsi soltanto della conoscenza di quelle leggi che esprimono effettivamente la connessione causale e genetica della vita storica* [corsivo mio]<sup>168</sup>.

Il tipo di 'leggi' di cui Lazarus è alla ricerca, dunque, non si riferisce all'ambito della teleologia, e nemmeno dell'esposizione 'estetica' della storia, bensì esso è relativo all'analisi morfologicamente condotta delle specifiche formazioni dello spirito oggettivo.

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 217

Di conseguenza le leggi psicologiche (ribadiamo che la natura del *Volksgeist* è prettamente psichica, essendo sussistente soltanto al livello delle singole coscienze che di esso portano le manifestazioni individuali) non sono ‘esterne alla storia’, bensì sono ad esse intimamente immanenti, e spiegano lo svolgersi della storia non “in vista di” qualcosa, bensì dal punto di vista dello svolgersi stesso. Rivolgendo nuovamente la nostra attenzione alle parole di Lazarus, questo concetto può essere ulteriormente specificato:

[...] la legge non trae la sua efficacia e la sua determinatezza dal fenomeno, ma le ha nel fenomeno. L’importanza del contenuto di un dato fenomeno (che si rapporta alla legge sempre come un particolare all’universale – anche quando il fenomeno ci fosse dato soltanto una volta a rappresentare la legge) è per la psicologia come scienza esplicativa solo quella che venga riconosciuto quale legge o combinazione di leggi vi abbia trovato applicazione. *Non nel contenuto stesso in quanto tale (e nel suo sviluppo) risiede la legalità, bensì esclusivamente nel compimento di esso, nel processo del suo manifestarsi* [corsivo mio]<sup>169</sup>.

Nuovamente, riemerge la distinzione già introdotta in precedenza tra ‘leggi’ inerenti a ‘sostanze’ e ‘leggi di rapporti’, è evidente che anche qui, egli si stia riferendo al secondo caso, in quanto, se il fatto storico è colto esclusivamente nel suo ‘manifestarsi’, esso non può che essere ‘dinamico’, il che, per sua natura escluderebbe la natura sostanziale, essendo quest’ultima caratterizzata dalla sua ‘fissità’. Per questo, Lazarus, in un altro suo scritto (*Sulle idee nella storia*, 1865) può affermare che:

Riconoscere il contenuto della stoia significa dunque in verità riconoscere i processi attraverso i quali esso è sorto, e riconoscere le leggi, in base alle quali questi processi avvengono<sup>170</sup>.

Ecco, dunque, che attraverso la psicologia, ovvero attraverso la riconduzione del dinamismo storico alla processualità psichica, in cui l’apprensione del contenuto storico viene ricondotto al formarsi ‘oggettivo’ (ovvero, in maniera inter-soggettivamente determinata) di contenuti di coscienza i quali, agendo come ‘forma’ permettono il determinarsi ‘dinamico’ del materiale empirico della storia, Lazarus riesce così a costituire un’immanenza che, piuttosto che essere ‘al di sopra della storia’ si colloca direttamente all’interno di essa.

Riassumendo, dunque, abbiamo dunque visto come, la nozione ‘humboldtiana’ di immanenza è stata ripresa e sviluppata da pensatori come Steinthal e Lazarus i quali (il primo ribadendo il carattere ‘produttivo’ del determinato fatto storico, il secondo

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 218

<sup>170</sup> M. LAZARUS, *Sulle idee nella storia*, in *Psicologia dei popoli*, p. 257

concentrando la propria attenzione sulle determinazioni dello spirito oggettivo) hanno posto le premesse per ‘demistificare’ alcune categorie astratte ancora sussistenti della speculazione humboldtiana (e droyseniana): attraverso il ricorso alla psicologia, dunque, la trascendenza metafisica delle ‘idee’ è stata riportata al ‘processo psichico’ che si compierebbe nella coscienza individuale in quanto ‘espressione’ della coscienza universale. È nostra opinione, dunque, che a partire da queste premesse sia possibile spiegare i concetti peculiari della concezione materialistica della storia di Labriola, il quale, attraverso Humboldt, sviluppa un’immanenza del fatto storico il quale lo ‘preserva’ dai rischiosi lidi del materialismo ‘ingenuo’ feuerbachiano, mentre dalla riflessione di Lazarus sullo spirito oggettivo egli ricaverebbe la possibilità di pensare le nozioni di ‘struttura’ e ‘sovrastuttura’ in maniera ‘non rigida’, onde evitare certe deviazioni ‘deterministiche’ di un certo marxismo engelsiano, inoltre, attraverso l’acquisizione di una concezione morfo-genetica delle formazioni storiche, egli può anche porsi in una diversa prospettiva rispetto al ‘marxismo deterministico’, e formulare quindi quella che sarà la sua più nota teoria, ovvero, la concezione della ‘previsione’ dell’avvento del socialismo come una ‘previsione morfologica’.



## Parte terza

### Premessa

Dopo aver concentrato la nostra attenzione su quegli autori che, nella formazione filosofica di Labriola, possono aver contribuito a determinare una specifica nozione di ‘immanenza’ la quale — di così primaria importanza nella riflessione sulla storia del filosofo cassinate — si pone come ‘correttivo’ e ‘integrazione’ della poderosa filosofia della storia hegeliana, spogliando quest’ultima da sovrastrutture di pensiero e da categorie estrinseche all’effettivo divenire storico, è utile adesso rivolgerci direttamente ai testi di Labriola, per cercare di mostrare come i temi da noi individuati nei capitoli precedenti trovino effettivo svolgimento nella sua riflessione e nel concreto svolgersi del suo pensiero. Le tematiche che abbiamo fino ad esso incontrato, ovvero, il tentativo di sviluppare una riflessione che sia capace di ‘tenere assieme’ una visione della storia che sia quanto più unitaria possibile (l’humboldtiana ‘universalità’ della ricerca storica) ma che, al contempo, possa render conto anche del ‘particolarità specifica’, senza appiattire quella che abbiamo definito ‘empiria storica’ sull’autosviluppo dell’idea e del pensiero e, al contempo, senza rinunciare alla ricerca di un senso della storia, ovvero senza sacrificare la possibilità di esprimere giudizi su quello che è il corso storico, si ripresentano — secondo le loro direttive teoriche fondamentali — anche nei testi labriolani. Tentando di effettuare un rapido riepilogo, abbiamo visto che le tematiche dell’immanenza dell’universale storico (ovvero, il darsi particolare di categorie universali le quali, tuttavia, non son pensabili senza l’effettivo darsi dell’empiria) sono mutate da Humboldt e Droysen, i quali costituiscono un’originale spunto d’integrazione in senso ‘immanentistico’ — gettando, a nostro avviso, le basi teoriche per la formulazione di quella che sarà poi da Labriola definita *filosofia della praxis*, attraverso la concezione dell’originaria autoproduttività delle forme e degli agenti storici — rispetto alla filosofia hegeliana della storia.

Unitamente alle suggestioni humboldtiano-droyseniane, abbiamo visto, elemento peculiare della concezione labriolana della storia è costituita dalla riflessione di alcuni esponenti della scuola herbartiana (nello specifico ci siamo occupati di H. Steinthal e

M. Lazarus) in cui la nozione di immanenza è integrata dalla considerazione ‘morfologica’ dell’oggetto della riflessione (nel caso di Steinthal, l’analisi delle formazioni linguistiche, la cui ‘metodologia d’indagine’ si può esplicitamente far risalire sia alle ricerche linguistiche di Humboldt come alla riflessione di A. Boeckh) e, parimenti, viene ulteriormente ‘curvata’ nel senso di una considerazione ‘genetico-critica’ delle formazioni sociali grazie anche ai contributi apportati da Lazarus, per quanto riguarda la nozione di ‘spirito oggettivo’ nei confronti del quale, come vedremo meglio nelle prossime pagine, è possibile tentare di istituire una ‘continuità’ teorica (anche se non una diretta filiazione) con la nozione labriolana di ‘terreno artificiale’ come categoria privilegiata per l’analisi delle formazioni storico-sociali colte nel loro duplice aspetto: nella loro specificità particolareggiata, come in relazione al loro significato ‘oggettivo’ e ‘universale’, il quale risiede nell’analisi genetica della circoscritta formazione, analisi che, grazie alla nozione di ‘terreno artificiale’ si arricchisce di importanti e significativi risvolti teorici, i quali si rivelano fondamentali sia per comprendere, nelle linee generali, sia l’approccio di Labriola alla disciplina della filosofia della storia sia il suo peculiare materialismo storico<sup>171</sup>.

Di seguito, dunque, si prenderanno in considerazione alcuni scritti di Labriola nei quali il problema della pensabilità filosofica (e, vedremo, anche politica) della storia rappresenta il fulcro teorico principale. Si tenterà di mostrare come, prendendo le mosse dall’originario impianto hegeliano di Labriola (impianto mai veramente abbandonato, ma sempre ‘criticamente’ rielaborato alla luce del progressivo ‘costituirsi’ della filosofia del cassinato<sup>172</sup>), la nozione humboldtiano-droyseniana di immanenza (un’immanenza ‘non

---

<sup>171</sup> Si fa notare che l’ipotesi secondo cui Labriola possa essere studiato e considerato in connessione con alcuni dei principali autori teorici dello storicismo ‘non hegeliano’, storicismo che avrebbe determinato il carattere ‘aperto’ e ‘non dogmatico’ del suo marxismo, è stata sostenuta anche da F. Tessoro (cfr. F. TESSITORE, *Profilo dello storicismo politico*, Torino 1981, pp. 105 sgg.) e da G. Cacciato (cfr. G. CACCIATORE, *Lo storicismo critico-problematico e la tradizione della “filosofia civile” italiana*, in G. CACCIATORE-G. CANTILLO- G. LISSA, *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Milano 1997, p. 592; G. CACCIATORE, *Le filosofie dello storicismo italiano*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Milano 2002, p. 362) per una panoramica più generale sulla questione, si veda il saggio G. CACCIATORE, *Labriola nello storicismo*, in ID., *Antonio Labriola in un altro secolo*, Soveria Mannelli, 2005). Tuttavia, a parere di chi scrive, non è del tutto corretto ‘ridurre’ Labriola alle tematiche dello storicismo non idealistico in quanto, sebbene certi autori siano stati fondamentali per una reinterpretazione ‘critica’ delle tematiche hegeliane, non va tuttavia dimenticato che la formazione di Labriola è sempre stata hegeliana, ma anch’essa, al pari della filosofia che egli si proponeva di professare, non è mai intesa rigidamente, ed è sempre passabile di integrazioni e correzioni, nei confronti delle quali gli autori di cui si sono più volte occupati F. Tessoro e G. Cacciato hanno sì avuto un’importanza certamente nodale, tuttavia non esclusiva, di conseguenza, riteniamo che parlare di un Labriola ‘storicista’ nel senso inteso dai due autori possa costituire una forzatura.

<sup>172</sup> «A Napoli, privatamente dal 1840-60, e poi pubblicamente all’Università dal 1860-75, ci fu la rinascenza dell’hegelismo. [...] Son nato in tale ambiente. A 19 anni scrissi una invettiva contro Zeller per il ritorno a Kant [...]. Tutta la letteratura hegeliana e post-hegeliana ci era familiare. [...] Forse — anzi senza forse — io sono diventato comunista per effetto della mia educazione (rigorosamente) hegeliana, dopo aver passato attraverso la psicologia di Herbart, e la *Völkerpsychologie* di Steinthal ed altro». (A. LABRIOLA, *Lettere ad Engels*, Roma 1949, pp. 141-142)

speculativa') e le acquisizioni teoriche della scuola herbartiana, soprattutto nei suoi esponenti più rappresentativi per la storia della *Völkerpsychologie*, si riveleranno gli elementi costitutivi della concezione labriolana di storia, e, di conseguenza della sua visione critica del materialismo storico, «che poi in un certo senso è tutto il Marxismo»<sup>173</sup>.

## Capitolo 5 — «I Problemi della filosofia della storia»

*Sullo studio 'genetico' delle formazioni storiche*

1. Nella famosa 'prelezione' del 1887 al corso di filosofia della storia, pubblicata successivamente con il titolo *I problemi della filosofia della storia*<sup>174</sup> Labriola presenta per la prima volta in forma sistematica e 'compiuta' la sua concezione 'genetica' della storia; per questo motivo, tale testo costituisce un luogo privilegiato per la ricognizione dei principali tratti distintivi della riflessione labriolana sulla storia, per un duplice ordine di motivi: *a)* innanzi tutto, per individuare la vera e propria 'struttura teorica' sulla quale Labriola innesta la sua riflessione — non solo storica — e che può essere caratterizzata, per usare un'espressione sintetica, che tuttavia necessiterà di essere esplicitata nelle pagine che seguiranno, con il nome di 'studio delle formazioni'; *b)* per individuare le continuità (si badi, non le 'filiazioni' o le 'derivazioni') che vengono ad istaurarsi tra il già citato 'studio delle formazioni' e le caratteristiche della concezione labriolana del materialismo storico, concezione che, vedremo, non è mai dogmatica, 'profetica', o, peggio 'politicizzata' (nel senso deteriore del termine), bensì essa è 'criticamente politica', come 'critico' è il comunismo che il filosofo di Cassino afferma sempre di voler professare. Ed è all'insegna della criticità che si inaugura la su citata 'prelezione', afferma infatti Labriola:

[...] il nome di filosofia, in questa particolare applicazione [cioè la storia], non designa già un corpo di dottrine, dichiarato in ogni parte e consacrato dalla tradizione, di cui poi si possano indicare con qualche facilità i limiti e le forme secondo un particolare intendimento di sistema o di scuola, ma si invece una tendenza, più o meno esplicita, ma generale sempre nello spirito dei nostri tempi e latente nei presupposti e nelle conclusioni di quelle discipline storiche, che abbiano raggiunto un più alto grado di esattezza scientifica. E dicendo tendenza, si vuol dire di cosa che non ci disobbliga dal primo primissimo lavoro di analisi e di combinazione, e non ci permette di adagiarci tranquilli sopra una tradizione bella e stabilita<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e filosofia*, a cura di R. Finelli, p. 57

<sup>174</sup> Cfr. A. LABRIOLA, *I problemi della filosofia della storia*, a cura di N. Siciliani de Cumis, Napoli 1976 (d'ora in poi *Problemi della filosofia della storia*).

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 25

Dichiarando che la ‘filosofia della storia’ non è costituita da un «corpo di dottrine», Labriola sta già facendo sua una certa tradizione di ‘superamento critico’ della filosofia della storia hegeliana, la quale, come sappiamo, nella sua più compiuta fisionomia di ‘scienza filosofica’ si proponeva di fornire uno sguardo ‘assoluto’ sulle particolarità storiche che, spogliate proprio dalla loro particolarità, venivano colte nel loro universale significato speculativo, come ‘momenti’ del dispiegamento dello Spirito<sup>176</sup>. Per quanto la stessa nozione hegeliana di ‘storia’ è tutt’altro che univoca e ci pone di fronte a non indifferenti problemi di natura interpretativa, tuttavia, come abbiamo visto in precedenza, facendo in particolar modo riferimento al capitolo sulla riflessione di H. Steinthal, nella seconda metà del XIX secolo si tentava di recuperare il carattere più genuinamente critico della filosofia di Hegel andando alla ricerca di una risposta ‘non speculativa’ — ovvero ben ancorata al campo della ‘particolarità empirica’ — la quale tuttavia fosse in stretto dialogo con le domande e le questioni che poneva lo stesso hegelismo: prima fra tutte, la questione del rapporto tra universale e particolare nella storia e, di conseguenza, tra pensiero e storia che, nel caso che noi stiamo esaminando, costituisce un interrogarsi sul rapporto che intercorre tra la storia (in quanto *factum*) e la possibilità di una scienza su di essa. Labriola, a questo proposito, è molto chiaro: se la filosofia della storia non costituisce un «insieme di dottrine», e, di conseguenza, non si presenta in una forma sistematicamente compiuta, in cui le diverse categorie vengono presentate nel loro ‘necessario’ svolgersi in un disegno completamente unitario, essa, in accordo alla stessa espressione labriolana di ‘tendenza’ (espressione che, vedremo, si rivelerà importantissima anche comprendere la natura critica e ‘aperta’ del suo marxismo), non può che essere un ‘metodo’, ovvero — e qui emerge maggiormente l’herbartismo di Labriola, herbartismo che è anch’esso critico e che si concretizza più in un ‘atteggiamento’ che non in un’assimilazione e riutilizzo di determinati contenuti speculativi<sup>177</sup> — una riflessione sulla possibilità delle categorie stesse che vanno a costituire gli strumenti teorici del filosofo che si accinge a studiare il materiale storico. Tuttavia, il carattere della ricerca filosofica sulla storia non può riposare

<sup>176</sup> «La storia universale filosofica è una storia del mondo con pensieri di portata universale su di essa, ossia con quei pensieri che si estendono al tutto — non riflessioni su singole situazioni e circostanze, ovvero su singoli aspetti». (G. W. F. HEGEL, *Filosofia della storia universale*, a cura di K. H. Ilting, K. Brehmer e H. N. Seelman, intr. di S. Dellavalle, trad. di S. Dellavalle, Torino 2001, p. 16)

<sup>177</sup> «Sarebbe inesatto, anche a proposito di Labriola, parlare di herbartismo nel senso proprio dell’Herbart, trattandosi di una assimilazione del tutto personale – basti pensare alla distanza che separa la sua lettura da quella del suo futuro discepolo Benedetto Croce –, all’intero della quale, autori di scuola herbartiana e non, integrano e rettificano – ma in maniera diversa rispetto allo Spaventa – lo stesso Herbart». (Cfr. A. MESCHIARI, *Per una storia dell’herbartismo in Italia*, «Rivista di filosofia», n. 12, Feb. 1980, p. 115)

sulla soggettività del singolo pensatore, ovvero, la rinuncia all'assoluta sistematicità (nel senso che la parola 'sistema' assume in relazione alla tradizione filosofica da noi presa in esame) non può e non deve tramutarsi nella rinuncia a qualsiasi pretesa di oggettività, né l'apertura a qualsivoglia concezione relativistica. Di conseguenza, se la ricerca non può ancorare le sue pretese di oggettività all'assoluta necessità dell'articolarsi di un 'sistema', è necessario, così come abbiamo già visto nei precedenti capitoli, che il 'punto fermo' che permette di saldare la riflessione all'empiria storica sia costituito dalla natura del materiale, in quanto, e lo vedremo meglio in seguito quando ci occuperemo del materialismo storico labriolano, l'esigenza di trovare un punto d'identificazione tra *principia essendi* e *principia cognoscendi* della storia rimarrà l'orizzonte teorico costante anche della riflessione di Labriola<sup>178</sup>, e, a nostro avviso, ciò costituisce la principale continuità tra le tematiche introdotte da Humboldt (ovvero, l'immanenza storica fondata non sull'identità di pensiero e realtà, bensì sulla 'comunanza' tra la specificità dell'agente della storia e dell'osservatore di quest'ultima) e i problemi filosofici che affronteremo nelle prossime pagine. Se, dunque, l'immanenza (o meglio, la possibilità di un'immanenza) dev'essere garantita dalla specifica natura nel suo materiale (e non da una pretesa 'razionalità' che 'informerebbe' la multiforme empiria storica), è necessario dunque rivolgere la nostra attenzione proprio su quest'ultimo. Continua, infatti Labriola:

[...] la esigenza della obbiettività, [...] non vuol più dire il semplice opposto della subiettività accidentale del ricercatore, si tramuta in consapevole tentativo di conciliare, in modo reale e positivo, i diversi elementi e le varie funzioni che concorrono alla formazione del fatto storico. E quando di cotesta conciliazione si vogliano poi ricercare le ragioni per davvero più intime e più generali, ecco che la questione piglia forma di grave difficile problema teorico *su la natura delle condizioni proprie del vivere umano*, così nei limiti della psicologia individuale e sociale, come nei rapporti della psicologia stessa con le basi fisiche dell'esistenza, e nei modi di sviluppo che ne conseguono [corsivo mio]<sup>179</sup>.

Alla luce delle considerazioni svolte nei precedenti capitoli riteniamo che sia facile identificare le coordinate entro cui Labriola tenterà di sviluppare il tentativo della ricerca di un punto di convergenza tra *principia essendi* e *principia cognoscendi* del sapere storico. È lo stesso Labriola che sembrerebbe suggerircelo, quando in una nota a piè di pagina in riferimento al passo da noi citato, paragona il suo tentativo di sviluppare una riflessione

---

<sup>178</sup> «Motivo centrale della riflessione di Labriola nella "prelezione" del 1887 dedicata all'esame dei problemi della filosofia della storia [continua] a essere la valutazione del rapporto tra *principia cognoscendi* e *principia essendi* della processualità storica e, più specificatamente, l'analisi del "fatto storico" considerato negli elementi concorrenti alla sua genesi». (S. POGGI, *Antonio Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milano 1978, p. 95)

<sup>179</sup> *Problemi di filosofia della storia*, p. 30

filosofica sulla storia alla *«filologia*, quando sia intesa alla maniera del Böckh, cioè come *Erkenntnis des Erkannten*»<sup>180</sup>. Quella «conoscenza del conosciuto» non può che rimandare alla scienza delle manifestazioni dell'essere umano nella storia in quanto, abbiamo visto, la necessità di pensare un'immanenza storica che porti come suo precipuo segno distintivo proprio l'essere 'interno' delle cause del suo stesso svolgersi — avendo escluso qualsiasi 'trascendenza' delle strutture storiche — non può che riferirsi all'unico 'agente' che può agire sulla storia dall' 'interno', piuttosto che dall'esterno, ovvero l'uomo. Se, dunque, anche il processo di conoscenza è, e non può essere altrimenti, una categoria all'interno della storia — come già abbiamo visto quando abbiamo focalizzato la nostra attenzione sulla determinazione delle 'condizioni di pensabilità' delle diverse configurazioni dello spirito oggettivo in riferimento alla riflessione di Lazarus — è proprio l'uomo, in senso fortemente categoriale, a costituire il 'perno' che permette di ricomporre le fila di una scienza storica che 'sia una cosa sola con il suo farsi', o meglio, la quale sia, da un lato, criticamente aperta e quindi lontana da 'costruzioni speculative' tendenti a conferire un senso compiuto 'a priori' alla storia, dall'altra, invece, proprio perché 'critica', massimamente tesa a fornire un resoconto 'oggettivo' del divenire storico, se per 'oggettivo' si intende l'aderenza scrupolosa della scienza al suo metodo, metodo il quale garantisce proprio la peculiare 'oggettività' della scienza da noi presa in esame. Ciò significa, in ultima istanza, che per Labriola l'evoluzionismo 'dogmatico' (così tanto in voga soprattutto in Italia nel corso degli anni della seconda metà dell'Ottocento), il positivismo 'metafisico' (ovvero, in cui la 'materia' al pari dell'Idea veniva ridotta a categoria atta a spiegare la qualsiasi manifestazione storica, scientifica, naturale ecc.) si pongono sullo stesso piano della speculativa filosofia della Storia di matrice hegeliana, ovvero, anch'essi, come quest'ultima, tendono ad 'ingabbiare' il loro oggetto all'interno di strutture date, piuttosto che tentare di spiegare quelle stesse strutture alla luce dell'effettivo darsi dell'empiria storica<sup>181</sup>. Per questo Labriola può affermare che:

[...] le scienze storiche speciali, non meno che la storiografia generale, han bisogno di *una teoria epigenetica della civiltà*, se non vogliono, o smarrirsi nel cieco evoluzionismo, o rimanere campate in aria, fidando nel vago sentimento di differenze non riducibili a criterii fissi<sup>182</sup>. [corsivo mio]

---

<sup>180</sup> *Ivi.*, nota a piè di pagina

<sup>181</sup> «[...] Labriola [rifiutava la] concezione "totale", rigidamente unitaria ed evolutiva della storia che era emersa anche in quelle tesi del positivismo nelle quali era venuto a ripresentarsi — per esempio con Spencer — un complesso di concezioni della storia già propria dell' "idealismo classico"». (S. POGGI, *Antonio Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milano 1978, p. 110)

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 35

Una ‘teoria epigenetica della civiltà’ implica, dunque, che la ‘legalità storica’ — postulato teorico irrinunciabile per qualsivoglia riflessione filosofica sulla storia — venga a costituirsi e sia ritenuta realizzabile non più al livello della mera causalità dell’Idea (come nel caso della filosofia idealistica hegeliana), né sul piano della consequenzialità meccanicistica e di matrice deterministica, così come nel caso delle visioni positivizzanti ed evoluzionistiche, in quanto — e questo punto è fondamentale per comprendere l’atteggiamento di Labriola — sebbene per il cassinate la stessa pretesa di costituire una ‘scienza generale della storia’ costituisce di per sé che la storia sia in qualche modo ‘comprensibile’, non per questo egli si lascia sedurre da visioni che, nel tentativo di conferire un ‘senso’ alla storia finiscono poi per alterarne la natura del materiale e la specifica qualità teorica dei singoli avvenimenti. A tal proposito, il metodo ‘genetico’ serve a Labriola per formulare una scienza storica che proceda «per condizioni e condizionato, per presupposti ed inferenze, ma non già per semplice causa meccanica»<sup>183</sup>, in quanto, e ciò è stato messo bene in evidenza dalla studiosa B. Centi<sup>184</sup>, se di ‘legge storica’ è possibile parlare in Labriola essa va intesa come ‘tendenza’ e mai come ‘necessità meccanica’. Ciò significa che sebbene le singole ‘formazioni’ storiche per Labriola sono di per se stesse ‘specificate’ e ‘circostanziate’ (e abbiamo visto come quest’ultima concezione sia di chiara ascendenza humboldtiano-droyseniana) — implicando dunque la loro non prevedibilità — non per questo bisogna rinunciare ad una ‘visione d’insieme’ capace di render conto non tanto della necessità dei singoli avvenimenti (necessità che per Labriola cade al di fuori del campo d’indagine specifico della filosofia della storia) bensì del ‘senso generale’ del divenire storico, nonché dell’avvicinarsi delle diverse ‘formazioni’ (e vedremo quanto questo punto sarà importante per comprendere le specificità del suo materialismo storico).

---

<sup>183</sup> *Ivi.*

<sup>184</sup> «[...] nella storia è [...] possibile applicare la categoria di necessità, anche se tale applicazione va limitata agli eventi più generali; infatti sono “imprevedibili”, per ora, le fasi precise del trapasso e la fisionomia che la nuova era assumerà. Il termine appropriato per esprimere questo tipo di necessità è quello di tendenza. Ciò significa che la storia non può essere maestra di vita nel senso che non si possono ripetere, imitare, prendere a modello eventi passati: le nuove situazioni che via via si producono richiedono sempre nuove forme di adattamento ad esse e nuovi progetti — adeguati — di cambiamento. Non è insomma possibile costruire la nuova società sulle linee di un disegno preciso. Non è possibile un progetto totale e armonico di trasformazione. La storia è discontinua, imprevedibile, e priva di un mondo ideale che la rispecchi e le faccia da guida». (B. CENTI, *Antonio Labriola. Dalla filosofia di Herbart al materialismo storico*, Bari 1984, p. 184)

2. Abbiamo visto, dunque, che il metodo ‘genetico’ serve a Labriola per tenere assieme, da un lato, la possibilità di uno studio ‘scientifico’ delle formazioni storiche e, dall’altro un approccio ‘critico’ capace di escludere qualsiasi apriorismo e di studiare il materiale della storia nella sua concreta conformazione; di seguito bisogna quindi rivolgere l’attenzione sulla peculiare ‘fisionomia’ di quest’ultimo. Un metodo ‘genetico’, in accordo con il significato che tale aggettivo assume nel campo delle scienze della natura, si applica, in genere, a quegli oggetti della ricerca i quali, presentando una fisionomia ‘strutturata’, necessitano di essere indagati tentando di risalire dalle condizioni più elementari fino alle manifestazioni più complesse. Si tratta dello stesso approccio che Labriola tenta di trasporre nel caso delle formazioni storiche. Anche per esse, infatti è necessario risalire alle ‘condizioni elementari’ per spiegare nella maniera più oggettiva possibile il significato complessivo dell’intero ‘organamento’ storico. All’interno di esso, dunque, è necessario spiegare, usando le parole di Labriola, «i sistemi, o plessi, o nessi di attività permanenti, che procedono da similarità di bisogni, da comunità d’intenti, da accordo di inclinazioni, da risponderne di fantasia», i quali, si badi bene, «non sono semplici concrezioni accidentali, o incontri fortuiti di attitudini individuali, ma un che di specifico, che offre alla nostra considerazione scientifica la materia e il mezzo di formulare dei problemi ben determinati»<sup>185</sup>. Labriola, introducendo la nozione di «plessi di attività» riprende il tema, che abbiamo già visto in Lazarus, relativo alla ‘concrezione strutturata’ dell’azione e dell’attività coordinata da parte degli agenti storici al livello del ‘terreno artificiale’, o dello ‘spirito oggettivo’; esso, infatti, non è costituito soltanto dalle manifestazioni ‘oggettive e tangibili’ dell’azione umana nella storia (si pensi alla trattazione che Lazarus dedica al problema del macchinario e dell’invenzione) bensì anche da quelle ‘concrezioni’ che, pur non essendo materialmente ‘tangibili’, sono parimenti ‘reali’, nel senso che influiscono attivamente e concretamente nella determinazione del successivo mutarsi dello ‘spirito oggettivo’, agendo attraverso concezioni comuni, ideologie, religioni, istituzioni pubbliche ecc. Labriola sta riprendendo gli stessi temi di Lazarus e li sta declinando nella sua peculiare concezione ‘genetica’ della storia<sup>186</sup>. I «nessi, o plessi di attività» si costituiscono, dunque, come delle concrezioni risultanti dall’azione ‘comunitaria’ dei differenti agenti storici. Labriola si pone l’obiettivo di superare il punto di vista che resta fermo alla «vita individuale» (in quanto a partire da una singola «vita individuale» non

<sup>185</sup> *I problemi della filosofia della storia*, p. 36

<sup>186</sup> Che i referenti di una tale concezione vadano ricercati nella *Völkerpsychologie* è lo stesso Labriola a sottolinearlo, quando afferma che: «In cotesta maniera di considerazioni io tengo all’indirizzo dello Steinthal e del Lazarus, senza che io voglia però qui discorrere più specialmente, né delle particolari applicazioni, né delle singole illazioni loro [...]». (*Ibid.*, p. 37)



sarebbe possibile immaginare e concepire nessun «plesso d'attività») per riuscire ad abbracciare una visione che abbracci tutta quanta la «coscienza sociale», attribuendo ad essa «il valore preciso di una funzione determinata»<sup>187</sup>. La «coscienza sociale», dunque, la quale è la risultante organica dell'intrecciarsi dei singoli destini delle volontà storiche (ma che, così come in Lazarus, non risulta semplicemente dalla somma delle parti ma viene a costituire una ben specificata 'entità' che va studiata nelle sue particolari articolazioni) viene ad essere oggetto privilegiato della 'filosofia della storia'. Inoltre, in accordo a quanto già affermato quando ci siamo occupati dei presupposti metodologici della ricerca linguistica di W. von Humboldt, tale «coscienza sociale», che altro non è che l'insieme dei «plessi di attività» che si sviluppano all'interno di una determinata formazione, necessitano, per essere adeguatamente studiati, per essere definiti e indagati anche nei loro aspetti che apparentemente risultano oscuri, oppure dove i 'dati' a nostra disposizione sono incompleti, che si applichi ad essi quello che Labriola chiama «metodo comparativo [...]», il pregio [del quale] non istà principalmente nel cumulo delle infinite notizie, ma nel fatto che le omologie di tipo ci mettono in grado di completare una tradizione od un istituto anche antichissimo, che di frammentario che ci fu trasmesso, per il riferimento comparativo piglia poi contorno più determinato e preciso»<sup>188</sup>, di modo che, anche qui, in piena continuità con il metodo storico delineato da Humboldt e, in maniera particolare da

---

<sup>187</sup> *Ivi.*

<sup>188</sup> *Ivi.* Vale la pena far notare come una tale concezione sia vicina a quella sostenuta da scienziati, naturalisti e paleontologi operanti a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, come Georges Cuvier, per il quale il 'metodo comparativo' per la ricostruzione dei fossili si rivelava assolutamente fondamentale. (cfr. G. BARSANTI, *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Torino 2005, pp. 173-174. «[...] Cuvier accoglie la fisiologia che assume l'organismo come un "sistema chiuso" (cfr. G. CUVIER, *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes*, Paris 1812), e può quindi giudicare che le specie non possano aver subito modificazioni apprezzabili, sia per fattori esterni sia per cause interne. [...] Quest'ultima convinzione [...] derivava dal successo forse più grande ottenuto dal naturalista francese, quello di ricostruire esemplari fossili a partire da una miriade di loro piccoli frammenti, e addirittura di riuscire a ipotizzare intere forme sconosciute avendone a disposizione pochissime parti. "Mi trovavo – afferma compiaciuto nel 1822 – nella condizione di un uomo al quale vengano dati alla rinfusa i resti mutilati e incompleti di qualche centinaia di scheletri appartenenti a venti tipi di animali. Bisognava che ogni osso ritrovasse quello al quale doveva collegarsi: quasi una resurrezione... Ma le leggi immutabili prescritte agli esseri viventi supplirono alla difficoltà, e grazie all'anatomia comparata ogni osso e ogni porzione di ossi riprese il suo posto". (G. CUVIER, *Sur le grand animal fossile des carrières de Maestricht*, in *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes*, Paris 1821-24, p. 231). Le "leggi immutabili" sono quelle della "correlazione degli organi", espone nel 1812: "ogni essere organizzato costituisce un insieme, un sistema unico e chiuso, le cui parti si corrispondono e concorrono alla stessa funzione mediante un'azione reciproca. Nessuna di esse può cambiare senza che anche le altre cambino: e perciò ogni parte, presa separatamente, indica tutte le altre" (G. CUVIER, *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes*, Paris 1812, p. 98). "Un solo dente mi ha, per così dire, annunciato tutto il resto", esclama trionfalmente Cuvier dopo aver ricostruito il *Mosasaurus*. Benché il 'tipo' di Cuvier sia un tipo essenzialmente statico e 'impenetrabile al mutamento' (a differenza, invece, della 'formazione' Labriolana), abbiamo messo in risalto la vicinanza di temi per far vedere come, nel linguaggio come nei concetti, la riflessione sulla storia che, prendendo le mosse dalla 'reazione contro Hegel', tentava di ridefinire il campo della 'filosofia della storia', operava in continuo dialogo con le scienze della natura, a sottolineare la propria estraneità rispetto al sistema hegeliano, per il quale, invece, la 'natura' e la 'storia' erano campi rigidamente separati.

Droysen, «alla universalità dell'intento conviene di congiungere la particolarità della ricerca»<sup>189</sup>. Tuttavia, benché lo studio specifico delle 'singole' formazioni e, all'interno di esse, dei singoli 'plessi di attività' debba esser necessariamente condotto al livello del 'particolare', Labriola non esclude affatto la possibilità che, a partire dalle considerazioni specifiche sopra accennate, il 'filosofo della storia' sia capace di allargare il proprio sguardo teorico fino a cogliere la storia nella sua — seppur sempre problematica e 'critica' — universalità. Infatti:

[...] quando si voglia prescindere dal posto che gli Hegel, od altri filosofi i quali si accostino alla sua maniera, vollero attribuire al concetto dell'unità storica nella totalità della loro veduta intorno alla natura delle cose, rimane sempre vero che nell'animo nostro è assai vivo un presupposto latente in ogni ricerca, che cioè, se il pensiero rifà la storia, questa debba in qualche modo, o celare un pensiero, o essere così fatta che si presti alla riduzione in pensiero. E per ciò — potrebbe soggiungere l'interrogatore — sarà lecito di ritentare con intendimento realistico, e con maggior cautela di critica, quella medesima prova appunto, che sotto l'influenza d'altri modi di filosofare fallì per eccesso di ideologia<sup>190</sup>.

«Cautela di critica» la quale trova la sua corretta applicazione quand'essa si pone l'obiettivo «di cercare, e non di presupporre l'unità»<sup>191</sup>. Questo passaggio è di fondamentale importanza non soltanto per comprendere la problematicità della filosofia della storia di Labriola, ma anche, vedremo, per penetrare meglio la criticità del suo materialismo storico, in cui risiede la fondazione teorica della possibilità di formulazione di giudizi universali sul corso storico in generale e, nello specifico, sull'avvicinarsi delle differenti formazioni, possibilità che, tuttavia, non si risolve mai nella acriticità di una 'profezia della rivoluzione', o peggio, di un determinismo 'universalistico' di tipo economicistico e volgarmente materialista, bensì, l'universalità a cui pensa Labriola, essendo garantita da una legalità storica che agisce come 'tendenza', è anch'essa non un'universalità deterministicamente compiuta, ma un'universalità 'cercata', non presupposta ma rintracciata all'interno del *continuum* storico. Di conseguenza, si comprende che affermazioni come la seguente:

La filosofia, che è critica dei principii del conoscere, ha il diritto e il dovere di reagire per quanto è in poter suo contro cotesto meccanismo che deduce *ab extra*; come reagì, quando ne faceva di bisogno, contro le esagerazioni ideologiche che mettevano capo nel concetto di uno spirito operante per solo impulso di formazione interiore, come fantasima che si muova attraverso la natura, esente da ostacoli ed immune da influssi<sup>192</sup>.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 39

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>191</sup> *Ivi.*

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 48

non escludono affatto la possibilità di parlare di Storia al di sopra di singole storie, ma rimarca la necessità — che è, abbiamo visto, una costante in tutti gli autori di cui ci siamo occupati nel corso dei precedenti capitoli — di ricercare sì le ‘strutture universali della storia’ ma di non tentare di individuarle *ab extra* rispetto all’empiria del materiale storico, ma di coglierle nel loro ‘immanente’ manifestarsi in quanto è proprio a partire dalla loro ‘fenomenica’ presenza nella storia che è possibile esercitare su di essa quel ‘giudizio critico’ che, vedremo, sarà fondamentale anche nella riflessione marxista sulla storia, in quanto, se il marxismo si pone come quella peculiare visione della storia e della società che rende comprensibile e pensabile la possibilità di un trapasso dalle contraddizioni della società capitalistica verso la nuova ‘formazione’ della società socialista, allora si comprende come la necessità di formulare qualsivoglia giudizio sul corso storico, per Labriola, sia un elemento insopprimibile. Anche nella ‘prelezione’, dunque, che non è uno scritto sul materialismo storico, il compito quasi ‘politico’ (che deriva proprio dalla già accennata possibilità del ‘giudizio storico’ che esclude qualsiasi riflessione ‘disinteressata’) della filosofia della storia emerge con chiarezza, a conferma della sostanziale continuità del pensiero di Labriola, permettendo di ‘spogliare’ il materialismo storico da qualsivoglia velleità ‘propagandistica’ o ‘dottrinarica’ per ancorarlo, invece, al saldo terreno dell’attenta speculazione filosofica. Afferma infatti in conclusione il filosofo di Cassino, facendo emergere diversi temi che poi, vedremo, incontreremo anche nel corso del testo dei *Saggi sul materialismo storico*:

[...] se non mettiamo il dovuto equilibrio nel concepire le ragioni e i mezzi, le cause, gli effetti e i fini della civiltà nella considerazione complessa dello spirito, non saremo mai in grado d’intendere, e dirò anche di compatire, i molti tentativi e le molte illusioni delle passate generazioni; né saremo in grado mai di valutare tutto quello che c’è di pensato, di voluto, di riflesso, d’intenzionale, e quindi di erroneo, di fallace e di compassionevole nelle opere umane. Questa stessa società nostra, de’ nostri tempi, che è quella dalla quale ci muoviamo con maggiore consapevolezza allo studio del passato, diventa per cotale via inintelligibile affatto; perché essa mette capo, più o meno chiaramente secondo i popoli ed i paesi, nel bisogno di uno stato libero; d’uno stato, cioè, che, equilibrando le forze radicali e conservative, gradui intenzionalmente il progresso, e ne sia una consapevole e volontaria funzione<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, pp. 48-49. D’altronde, si rammenta qui che la tematica del rifiuto dell’‘indifferentismo’ nella conoscenza e nell’atto volontario, è una costante nel pensiero di Labriola, che emerge fin dal suo scritto su Socrate (Cfr. A. LABRIOLA, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele*, in *Opere*, vol. II, a cura di L. Dal Pane, Milano 196, p. 71). Il cassinate, in tale studio, afferma infatti che «[n]ella sua reazione al soggettivismo, Socrate non si era fatto sostenitore della *indifferenza* del sapere rispetto ai contenuti e ai fini delle attività umane: le attività umane — era stato questo l’insegnamento socratico fondamentale, la Labriola [...] contrapposto implicitamente all’indifferentismo hegeliano — sono infatti orientate nel loro svilupparsi e articolarsi dalla assunzione di parametri dell’azione, ovverosia dalla definizione di relazioni etiche ideali cui

## Capitolo 6 — La concezione materialistica della storia.

*Sulla relazione tra 'socialismo' e 'filosofia'*

1. Così come nel caso della 'filosofia della storia', anche nella 'sistemazione critico-teorica' del materialismo storico che Labriola affronta nei noti *Saggi*<sup>194</sup>, l'obiettivo teorico primario della speculazione del cassinate è non tanto la delineazione di una dottrina compiuta (e nel caso del materialismo storico e del marxismo, così come gli sviluppi più deteriori delle riflessioni di Engels e dei suoi epigoni dimostrano<sup>195</sup>, la possibilità di una concezione 'deterministica' di quest'ultimi è tutt'altro che da escludere) quanto la fondazione della dottrina politica del socialismo su basi filosofiche capaci di render conto non tanto della giustezza o dell'incontrovertibilità degli assunti del marxismo, quanto della possibilità che il materialismo storico, inteso come 'filosofia della storia' nell'accezione che Labriola ha già determinato nella 'prelezione' del 1887, possa esser capace di spiegare 'dall'interno' le differenti possibilità di sviluppo della storia e, parimenti, sia capace di abbracciare la storia delle differenti formazioni da un punto di vista generale e universale. Le tematiche che abbiamo affrontato nei precedenti capitoli si ripresentano nei *Saggi* labriolani e concorrono a formare quel particolarissimo 'comunismo critico' del filosofo di Cassino, che lo rende parimenti originale e isolato nel contesto dei teorici della Seconda Internazionale<sup>196</sup>, 'comunismo critico' in cui la nozione di 'immanenza' delle leggi del divenire storico, così come il tentativo di un approccio morfologico al problema delle formazioni si riveleranno determinanti per spogliare il materialismo storico da ogni determinismo rigido e da ogni velleità dal sapore ancora 'metafisico', benché mascherata da un materialismo che, ammantandosi di aver fatto piazza pulita di qualsivoglia 'idealismo', corre il costante rischio di ricadere nella 'metafisica' proprio quando viene posto come fattore assoluto nella spiegazione della storia. Onde evitare tali irrigidimenti

---

informare, come ad una scorta di modello, la vita morale degli individui». (cfr. S. POGGI, *Introduzione a Labriola*, Roma-Bari 2005, p. 15)

<sup>194</sup> In questo capitolo ci riferiremo all'edizione curata da V. Gerratana e A. Guerra (cfr. A. LABRIOLA, *Saggi sul materialismo storico*, a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Roma 1964), eccezion fatta per il terzo saggio, *Discorrendo di socialismo e filosofia*, per il quale faremo riferimento all'edizione curata da R. Finelli (cfr. A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e filosofia*, a cura di R. Finelli, Roma 1997).

<sup>195</sup> Si confronti, per una panoramica sulla fortuna delle opere 'sistematiche' di Engels, l'introduzione di V. Gerratana all'edizione italiana (1971) dell'*Antidühring*. Cfr. F. ENGELS, *Antidühring*, tr. it. di G. DE CARIA, a cura di V. GERRATANA, Roma 1971, pp. VII-XXXVIII.

<sup>196</sup> Per un inquadramento generale relativo al problema del marxismo della Seconda Internazionale si veda l'introduzione di Lucio Colletti all'edizione italiana (1974) de *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* di E. Bernstein. Cfr. E. BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, tr. it. di E. GRILLO, Roma-Bari 1974, pp. VII-LXXXII; in particolar modo si vedano le pp. XXVII-XLIII.

dogmatici<sup>197</sup>, fin dal primo saggio dedicato al *Manifesto dei comunisti*, viene posto in risalto come, le strutture della storia, devono essere indagate e intese come sgorganti dalla storia stessa<sup>198</sup>, ad essa immanenti ed intimamente interne, e tale concezione, vedremo, avrà notevolissime ricadute su quello che è, probabilmente, l'approdo più originale del marxismo di Labriola, ovvero quella previsione 'morfologicamente intesa' relativamente all'avvento del socialismo. Esordisce infatti Labriola:

A quella data [quella della pubblicazione del *Manifesto dei Comunisti*] si misura il corso della *nuova era*, la quale sboccia e sorge, anzi si sprigiona e sviluppa dall'era presente, per formazione a questa stessa *intima ed immanente*, e perciò in modo *necessario e ineluttabile*; quali che sian per essere le vicende varie e le successive fasi sue, per ora di certo imprevedibili<sup>199</sup>. [corsivi miei]

In tale passo, è da sottolineare, a nostro avviso, lo stretto legame che unisce i termini «intima ed immanente» con gli aggettivi «necessario e ineluttabile», in quanto è a questo livello di immanenza (e vedremo meglio dopo come Labriola declina tale concetto nel corso dei *Saggi*) che si gioca la peculiare 'necessità' della legge storica. La storia, infatti, per il Labriola marxista così come per il Labriola teorico della 'filosofia della storia', «è sempre tutta d'un pezzo, e poggia tutta sul processo di formazione e di trasformazione della società; il che è da intendere in senso obiettivo e indipendentemente da ogni nostro soggettivo gradimento o sgradimento»<sup>200</sup>, dove è ovvio che il nostro «soggettivo gradimento o sgradimento» altro non è che quella «subiettività del ricercatore» di cui Labriola ha fatto cenno nella prelezione del 1887. Le leggi regolative del corso storico, dunque, vanno intese come il divenire stesso della storia, divenire che è 'interno' e che risponde soltanto a se stesso, e non è preordinato o 'sovrastrutturato' da leggi e idee trascendenti o, meglio, concepite esclusivamente 'a priori'. Di conseguenza, la 'necessità del socialismo', per Labriola, non è né una speranza, né una profezia, né tantomeno un'utopica tendenza, essa «trascende ogni nostra simpatia ed ogni nostro subiettivo assentimento», e risponde soltanto alle «leggi immanenti al suo proprio divenire»<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> «Per Labriola il pensiero di Marx e di Engels non può essere monopolizzato da alcuna autorità di partito, anche se questa goda di prestigio reale indiscusso. Il materialismo storico è una concezione della realtà essenzialmente critica e può essere riproposto soltanto in termini critici». (F. SBARBERI, *Antonio Labriola: il marxismo come epistemologia e come scienza sociale*, in «Rivista di storia contemporanea», n. 2, 1983, p. 156)

<sup>198</sup> Lo stesso Marx affermava, infatti, che «ogni passo del movimento reale è più importante di una dozzina di programmi». (K. MARX, *Lettera a W. Brake* del 5 maggio 1875, in ID., *Critica al programma di Gotha*, intr. di R. Massari, con un saggio di A. Illuminati, trad. di G. Sgrò, Bolsena 2008, p. 29)

<sup>199</sup> A. LABRIOLA, *In memoria del Manifesto dei comunisti*, in ID., *Saggi sul materialismo storico*, a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Roma 1964 (d'ora in poi *In memoria del Manifesto dei comunisti*), p. 13

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 18

Riallacciandosi, dunque, alla nozione di immanenza e di metodo genetico la cui formulazione teorica è già perfettamente compiuta nella prelezione del 1887 Labriola può quindi affermare che:

la coscienza storica del socialismo sta oggi, come prima, e come starà sempre, nella intelligenza della sua necessità storica, ossia nella consapevolezza del modo della sua genesi [...]<sup>202</sup>.

Risulta chiaro da quanto detto che la conoscenza del ‘modo’ della genesi del socialismo non può non risiedere che nell’analisi delle contraddizioni immanenti alla specificata formazione che possiamo chiamare ‘società borghese’, in quanto, se il socialismo è il portato stesso del divenire della storia, le sue possibilità — ancora una volta ‘genetiche’ — risiedono nell’analisi morfologica del presente<sup>203</sup>, presente che porta in sé stesso le condizioni ‘formali’ e ‘morfo-genetiche’ di un possibile futuro.

2. Abbiamo detto poc’anzi, e lo ripetiamo nuovamente qui, che una delle costanti teoriche che abbiamo incontrato nel corso della presente ricerca è rappresentata dalla necessità di trovare un ‘punto comune d’incontro’ tra ciò che abbiamo definito *principia essendi* e *principia cognoscendi* della storia, e abbiamo visto come, vichianamente, nonché facendo tesoro delle riflessioni, in particolar modo, di Droysen e di Boeckh, Labriola identifichi tale punto nel ‘carattere umano’ della storia, in quanto, facendo di essa un fatto esclusivamente umano, vengono a coincidere gli ‘agenti’ della storia con coloro che invece della storia fanno oggetto di studio e di ricerca critica. Sebbene finora abbiamo visto in un tale tentativo di identificazione soltanto l’aspetto più squisitamente ‘gnoseologico’, esso rivela, e capiremo subito perché, anche una rilevanza politica non indifferente, in quanto, tale problema implica una riflessione sulle possibilità dell’uomo di ‘agire’ nella storia, della possibilità che esso ha, quindi, di essere pienamente ‘agente’ della storia e non soltanto ‘agito’. La questione è complessa, in quanto, nel caso di Labriola, essa non resta confinata ai pur densi testi dei *Saggi*, ma affonda le sue radici anche in altri scritti di Labriola precedenti alla ‘prelezione’ del 1887. La questione, che nel caso del marxismo assume una dimensione prettamente ‘politica’, trova la sua genesi in una questione più spiccatamente morale (e che ci riporta alla mente il sempre presente ‘herbartismo’ di

---

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>203</sup> «Il socialismo? Il materialismo storico? Niente altro che il portato necessario della storia, della società. Niente altro — secondo Labriola —, che l’ultimo possibile anello di una catena, che ha da svolgersi storicamente, oggettivamente (morfologicamente) secondo determinate occorrenze formali». (N. SICILIANI DE CUMIS, *Antonio Labriola a centosessant’anni dalla nascita*, in ID., *Labriola dopo Labriola. Tra nuove carte d’archivio, ricerche, didattiche*, Pisa 2011, p. 283)

Labriola), ovvero, il problema della libertà, della deliberazione e dell'atto volitivo. Labriola, ad esempio, in uno scritto del 1878, *'Del concetto della libertà'*<sup>204</sup>, criticando la libertà assoluta e totalmente incondizionata del libero arbitrio, afferma:

La volontà, che io sappia e che possa sapere, non [nasce] in me tutta d'un tratto, né mi si [rivela] come forza di scatto o di esplosione, né mi [appare] qual congegno che pigliasse ad elaborare la materia della mia conoscenza. — È lì tutta d'un pezzo, sì: ma come un tutto che ha dentro di sé un qualcosa, che io in altra circostanza chiamo desiderio, o appetizione, o bisogno; come un tutto che ha, e di dentro, e di sopra, e d'intorno a sé più altre cose, che io chiamo o riflessione, o elezione, o consapevolezza, o accorgimento, o in altri ed altri modi<sup>205</sup>.

Labriola sta cioè mettendo in risalto come non sia possibile parlare di 'volontà' senza un'attenta analisi psicologica (come egli ha appreso dalla filosofia di Herbart) volta a determinare quei 'condizionamenti' (inevitabili) che vanno a costituire l'atto volitivo (atto volitivo che non è mai una categoria semplice, ma un oggetto complesso): cioè significa che, sebbene per Labriola è possibile parlare di volontà morale tuttavia non va postulata alcuna 'libertà assoluta' in quanto, per assunto logico, se esistono dei condizionamenti, l'atto libero non è più tale, anche se ciò non porta Labriola ad escludere qualsivoglia atto volitivo: anche in questo caso, egli prospetta la possibilità di un'analisi 'genetica' degli atti psicologici (tra cui rientra anche la determinazione della volontà) in quanto, come nel caso delle formazioni storiche, «la volizione ci si para innanzi come fenomeno determinato»<sup>206</sup>, e di conseguenza, in quanto «fenomeno determinato» deve essere indagato dal punto di vista interno, perché anche in tal caso vale l'assunto secondo cui per spiegare la natura di una categoria psicologica occorre indagarne la genesi, e considerando che la libertà (e di conseguenza il volere) è una categoria complessa che non può essere postulata e assunta come data, va dunque spiegata attraverso la sua analisi 'genetica'. Ritorna qui lo stesso motivo che aveva animato lo scritto di Labriola sull'*Etica* di Spinoza<sup>207</sup>, in cui la problematica centrale è rappresentata dalla riflessione sul problema della libertà e sulla determinazione della volontà<sup>208</sup> per mostrare come, nell'ottica spinoziana

---

<sup>204</sup> Cfr., A. LABRIOLA, *Del concetto della libertà*, in ID., *Scritti vari, editi ed inediti di filosofia e politica*, raccolti e pubblicati da B. Croce, Bari 1906

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 152

<sup>207</sup> Cfr., A. LABRIOLA, *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza*, in ID., *Scritti vari, editi ed inediti di filosofia e politica*, ed. cit.

<sup>208</sup> «[...] l'esame della dottrina spinoziana delle passioni rappresentava per Labriola l'occasione di riflettere non tanto sui problemi posti da una discussione nella quale è centrale la tesi secondo cui — per usare le parole dello stesso Labriola (A. LABRIOLA, *Opere complete*, a cura di L. Dal Pane, Milano 1959, vol. I, p. 108) — la “filosofia dev'essere la fedele riproduzione di quel nesso assoluto che rappresenta la costanza dell'ordine naturale”, quanto perché nella discussione di Spinoza domina il problema della

(nell'interpretazione di Labriola) la vera libertà può consistere soltanto nella possibilità di trovarsi nella stessa condizione della sostanza infinita, immanente a tutte le cose, infinitamente necessaria e, per questo motivo, assolutamente libera<sup>209</sup>, facendo dunque convergere la libertà autentica con l'autentica necessità, confutando la dottrina 'assoluta' del libero arbitrio e aprendo alla possibilità di spiegare la libertà attraverso le sue 'effettive' condizioni di svolgimento<sup>210</sup>. Tornando, adesso, nuovamente alla speculazione di Labriola sulla storia, e, in particolare, sul concetto di volontà storica, possiamo vedere come il punto di vista non sia mutato nella sostanza del ragionamento, ma ha trovato un campo d'applicazione che, transcendendo le considerazioni della filosofia morale e dell'etica, viene ad esercitarsi nell'ambito storico e politico. Se, abbiamo detto, la vera libertà, per Labriola, consiste nel riconoscimento della sua necessità (ovvero, nel riconoscimento della sostanziale uniformità sussistente tra la volontà come atto psicologico e il suo effettivo manifestarsi), si comprende l'enorme rilevanza che una tale affermazione riveste per il materialismo storico<sup>211</sup>. È infatti nota l'importanza che la presa di coscienza da parte del moto proletario del proprio 'compito storico' (o 'necessità' storica, se intendiamo tale necessità sempre in maniera critica e aperta):

Oramai è opinione popolare, che il socialismo moderno sia un normale e perciò inevitabile portato della storia attuale. La sua azione politica, che ammette, sì, d'ora innanzi indugi e ritardi, ma non più riassorbimento totale e annichilimento, cominciò decisamente con la *Internazionale*. Più indietro però di questa sta il Manifesto. La sua dottrina è innanzi tutto la luce teorica portata sul movimento proletario; il quale, del resto, s'era generato e continua a generarsi indipendentemente dall'azione di ogni dottrina. E poi è più che questa luce. Il comunismo critico non sorge se non nel momento in cui il moto proletario, oltre ad essere un risultato delle condizioni sociali, ha già tanta forza in sé da intendere, che queste condizioni sono mutabili, e da intravedere con quali mezzi e in che senso possano essere mutate<sup>212</sup>.

---

determinazione della volontà e della fondazione razionale dell'agire morale». (S. POGGI, *Introduzione a Labriola*, Roma-Bari 2005, p. 11)

<sup>209</sup> «In questa attualità immediata della causalità infinita nell'effetto, consiste la perfezione divina [...] la quale non è prodotta dall'arbitrio, né è soggetta all'idea del bene come scopo e mèta dell'azione. [...] Dio è per Spinoza la causa immanente dell'essenza delle cose, libera da coazione esterna, che attua se stessa per l'intima necessità della sua natura [...]». (A. LABRIOLA, *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza*, in *loc. cit.*, p. 45)

<sup>210</sup> «[del] volere non ha senso parlare se non se ne definiscono le condizioni effettive in cui esso viene a rendersi possibile, in cui esso viene ad esplicarsi nell'azione dell'individuo a seguito dello stabilirsi d'un rapporto di corrispondenza, anzi, di coordinazione tra mezzi e possibilità». (S. POGGI, *Introduzione a Labriola*, ed. cit., p. 26)

<sup>211</sup> Sulla continuità tra le riflessioni sulla libertà e alcune tematiche relative alla concezione materialistica della storia in Labriola si è espressa favorevolmente B. Centi nel suo già citato saggio. Riferendosi proprio allo scritto *Sul concetto della libertà* la studiosa afferma: «Labriola ha già conquistato qui la concezione *genetica* che sarà tipica del suo marxismo e secondo la quale non si può dare niente per presupposto». (cfr. B. CENTI, op. cit., p. 64)

<sup>212</sup> *In memoria del Manifesto dei comunisti*, pp. 23-24



La questione della perfetta libertà nell'autentica necessità, riteniamo, si ripresenta in Labriola quando egli prova a delineare (sicuramente nel primo saggio, ma in maniera più compiuta nel secondo e, soprattutto, nel terzo) l'importanza che la 'presa di coscienza' da parte del proletariato del proprio compito storico per l'effettivo compiersi del necessario trapasso dalla società borghese al socialismo. Ed è così, dunque, che vengono a convergere molteplici indirizzi pensiero che nella riflessione di Labriola si amalgamano completandosi e correggendosi a vicenda: l'immanenza di matrice humboldtiano-droyseniana si incontra con le suggestioni hegeliane relative alla possibilità della contraddizione della storia, così come la 'teoria della rivoluzione' viene resa comprensibile alla luce delle riflessioni del Labriola herbartiano a proposito della libertà morale. Continua infatti il filosofo di Cassino:

Per riconoscere in tali moti [i moti proletari], non più la fugace apparizione di turbamenti meteorici, ma il fatto nuovo della società, occorre una teoria, che non fosse, né un semplice completamento della tradizione democratica, né la soggettiva correzione degli inconvenienti oramai riconosciuti della economia e della concorrenza [...]. La nuova teoria fu appunto l'opera personale di Marx e di Engels; i quali trasferirono il concetto del divenire storico per processo di antitesi, dalla forma astratta, che la dialettica di Hegel avea per sommi capi e negli aspetti generalissimi già descritta, alla spiegazione concreta delle lotte di classe [...]. Cotesta concezione storica, elevando a teoria quel bisogno della *nuova rivoluzione sociale*, che era più o meno esplicito nella coscienza istintiva del proletariato, e nei suoi moti passionati e subitanei, nell'atto che riconosceva la intrinseca e immanente necessità della rivoluzione, di questa stessa cambiava il concetto. Ciò che era parso possibile alle sette di cospiratori, come cosa che possa volersi a disegno e predisporre alla volontà, diventava un processo da favorire, da sorreggere e da secondare. La rivoluzione diventava l'oggetto di una politica, le cui condizioni son date dalla situazione complessa della società: cioè un risultato, al quale il proletariato deve giungere, attraverso lotte varie e mezzi vari di organizzazione, non ancora escogitati dalla vecchia tattica delle rivolte. E ciò perché il proletariato non è un accessorio, un ammenicolo, una escrescenza, un male eliminabile di questa società in cui viviamo; ma è il suo sostrato, la sua condizione essenziale, il suo effetto inevitabile, e, alla sua volta, la causa che conserva e mantiene in essere la società stessa: onde non può emanciparsi, se non emancipando tutto e tutti, ossia rivoluzionando integralmente la forma della produzione<sup>213</sup>.

Nel lungo passo, sopra citato, infatti emergono con sufficiente chiarezza i temi da noi introdotti nelle precedenti pagine: viene messo in evidenza, infatti, da un lato, nuovamente il carattere 'unitario' del processo storico che dovrà condurre al trapasso dalla società borghese al socialismo, dall'altro, il tema della coscienza politica del proletariato si rivela fondamentale in quanto, se è vero che il corso storico è 'tendenzialmente' necessario, la corretta azione 'politica', per essere autenticamente efficace, non può non riposare su questa necessità, essere cioè, immanente al corso storico stesso: il compito dei comunisti critici è dunque, per Labriola, assecondare, attraverso un'azione politica certamente

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 25.

‘volontaria’, ma che ha alle spalle quella ‘teoria del materialismo storico’ elaborata nell’«opera personale di Marx e di Engels», il concatenarsi del divenire storico, il quale, necessita di essere innanzi tutto compreso nelle sue dinamiche più interne ed intime, attraverso un metodo ‘genetico’, che risalga cioè, dalle condizioni ai condizionati senza però ricadere nel dogmatismo del determinismo. Quando, dunque nel *Manifesto dei comunisti* viene affermata a gran voce la necessaria decadenza della società borghese e l’avvento del comunismo<sup>214</sup>, non si tratta di una previsione profetica o condizionata dalle soggettive aspettative del ricercatore, bensì essa si presenta come un portato del ‘flusso delle cose stesse’, è una previsione che lo stesso Labriola definirà «morfologica»:

[...] nella dottrina del comunismo critico, è la società tutta intera, che in un momento del suo processo generale scopre la causa del suo fatale andare, e, in un punto saliente della sua curva, fa luce a sé stessa per dichiarare la legge del suo movimento. La previsione, che il Manifesto per la prima volta accennava, era, non cronologica, di preannuncio o di promessa; ma era, per dirla in una parola, che a mio avviso esprime tutto in breve, *morfologica*<sup>215</sup>.

3. Dopo esserci soffermati su quella che è, a nostro avviso, la caratteristica distintiva dell’originale approccio di Labriola al materialismo storico (approccio che verrà ulteriormente sviluppato e arricchito filosoficamente e concettualmente soprattutto nei due saggi successivi, come tenteremo di mostrare nelle pagine che seguiranno) è necessario — restando fermi al testo de *In memoria del Manifesto dei comunisti* nel quale, come possiamo vedere, gran parte delle tematiche e dei concetti dell’originale marxismo di Labriola, marxismo che, abbiamo ricordato, può essere definito ‘originale’ e ‘isolato’ nei confronti di quello in voga nella Seconda Internazionale, influenzato dalle opere sistematiche di Engels, e teso costantemente verso l’eclettismo<sup>216</sup>) vengono accennate nella

---

<sup>214</sup> «[...] la borghesia è incapace di rimanere più a lungo nella posizione di classe dominante della società, e d’imporre alla società come suprema legge le condizioni di esistenza della sua classe. Essa è incapace di dominare perché non è in grado di assicurare ai suoi schiavi l’elementare esistenza nemmeno nei limiti della stessa schiavitù, e perché è costretta a farli discendere a tal condizione, da doverli poi nutrire, anziché esserne nutrita. La società non può più vivere sotto di essa, quindi, la sua esistenza è incompatibile con quella della società. È condizione essenziale all’esistenza e al dominio della classe borghese che la ricchezza si accumuli nelle mani dei privati, e che il capitale si formi e aumenti. E la condizione del capitale è il lavoro salariato. Il lavoro salariato poggia esclusivamente sulla concorrenza degli operai fra di loro. Il progresso dell’industria, del quale la borghesia è l’agente passivo incosciente, va intanto sostituendo all’isolamento degli operai, risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria per via dell’associazione. Lo sviluppo della grande industria va togliendo sotto ai piedi della borghesia il terreno sul quale essa produce e si appropria i prodotti. Essa innanzi tutto produce i suoi propri becchini. La rovina della borghesia e la vittoria del proletariato sono del pari inevitabili». (K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Roma 2009, pp. 37-39)

<sup>215</sup> *In memoria del Manifesto dei comunisti*, p. 35

<sup>216</sup> «Il marxismo ufficiale della Seconda Internazionale, [secondo] l’opinione di Gramsci, non ha offerto nel suo complesso una dimostrazione di autonomia teorica, perché ha invariabilmente cercato supplementi ideologici nelle direzioni più diverse. Basti pensare a Plechanov, che ha coniugato poco accortamente il pensiero di Marx con il materialismo di tipo naturalistico; a Max Adler, che è ricorso all’etica

loro forma compiuta ma non ancora adeguatamente sviluppata, — concentrarci, adesso, su come Labriola introduce il problema dell'approccio 'genetico' allo studio delle formazioni. Fino ad ora abbiamo posto in evidenza come il problema dell'immanenza nella storia, concepita, usando le parole di Labriola, come 'tutta d'un pezzo', sia di fondamentale importanza in quanto è proprio grazie ad una tale concezione che per Labriola è possibile provare ad esprimere quel 'giudizio di natura universale' (ovvero, capace di cogliere la storia nel suo aspetto più generale) sul corso storico: tuttavia, humboldtianamente (e, secondo le suggestioni che abbiamo incontrato scorrendo del metodo storico di Droysen così come delle riflessioni di Steinthal) è necessario che tale giudizio sia reso possibile da un approccio alla storia di tipo 'particolare', ovvero, avente come oggetto le formazioni storiche 'specificate' e 'determinate'. Questo significa che, per Labriola, è necessario andare alla ricerca di quelle 'condizioni' e quei 'condizionati' che vengono a costituire la 'formazione' con i suoi annessi 'plessi di attività'. Si tratta, cioè, di comprendere la 'struttura' della formazione e di penetrarne l'intima costituzione. Ciò significa che il metodo genetico di Labriola non è da applicarsi soltanto 'orizzontalmente' (ovvero, attraverso l'analisi della 'genesi' delle diverse formazioni, e, nel caso, delle loro 'epigenesi'), ma anche 'verticalmente', ovvero, attraverso uno studio specifico delle formazioni determinate, ed è quest'approccio 'verticale' che possiamo definire 'morfologico', ovvero, relativo alla struttura 'formale' delle formazioni (dove per formale non si intende astratta, bensì relativa agli elementi costitutivi e strutturali). È noto che nell'opera *l'Ideologia tedesca* (che Labriola non aveva potuto leggere), Marx ed Engels hanno portato a compimento teorico quella 'concezione materialistica' della storia che, a differenza di quella 'idealistica' di matrice hegeliana, non prendeva le mosse dall'Idea e dal suo articolarsi dialettico, bensì affondava i propri presupposti sul campo 'empirico' della produzione materiale umana. In un noto passo dell'opera, Marx ed Engels si esprimono sulla questione nel seguente modo:

Il fatto è [...] il seguente: individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in [...] determinati rapporti sociali e politici. In ogni singolo caso l'osservazione empirica deve mostrare empiricamente e senza alcuna mistificazione e speculazione il legame fra l'organizzazione sociale e politica e la produzione. L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente del processo della vita di individui determinati; ma di questi individui, non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono *realmente*, cioè

---

di Kant per orientare la fondazione della città futura; oppure a Otto Bauer, che ha ritenuto di poter "integrare" il marxismo con qualsiasi supplemento filosofico, compreso il tomismo». (F. SBARBERI, *Antonio Labriola: il marxismo come epistemologia e scienza sociale*, in «Rivista di storia contemporanea», n. 2, 1983, p. 151. Sul problema del marxismo in Europa nella seconda metà del XIX sec. cfr. anche E. J. HOBBSBAWM, *La cultura europea e il marxismo fra Otto e Novecento*, in *Storia del marxismo*, vol. II cit., pp. 59-106).

come operano e producono materialmente, e dunque agiscono fra limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio. La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui come emanazione diretta del loro comportamento materiale. [...] La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita<sup>217</sup>.

Si vede chiaramente che viene istituita una stretta relazione tra produzione 'materiale' e produzione 'spirituale' umana, dove quest'ultima viene ricondotta alla prima facendo, dunque, della produzione materiale la 'condizione' e di quella spirituale il 'condizionato'. Conviene adesso volgere la nostra attenzione su come Labriola affronti questo tema, alla luce dei temi da noi introdotti, soprattutto prestando attenzione alla nozione labriolana di 'condizionamento' il quale, abbiamo visto — e tenteremo di mostrarlo meglio nel corso della trattazione —, è sempre criticamente inteso e mai ingenuamente deterministico. Introduciamo subito il testo di Labriola:

Di sotto allo strepito e al luccichio delle passioni, su le quali di solito si esercita la cotidiana conversazione, più in qua dai moti visibili delle volontà operanti a disegno, che è quello che cronisti e storici vedono e raccontano, più in giù dall'apparato giuridico e politica della nostra convivenza civile, a molta distanza indietro dalle significazioni che la religione e l'arte danno allo spettacolo e alla esperienza della vita, sta, e consiste, e si altera e trasforma *la struttura elementare della società, che tutto il resto sorregge* Lo studio *anatomico* [corsivi miei] di tale struttura sottostante è la *Economia*. E perché la convivenza umana ha più volte cambiato, o parzialmente o integralmente, nel suo apparato esteriore più visibile, e nelle sue manifestazioni ideologiche, religiose, artistiche e simili, occorre di trovare innanzi tutto i moventi e le ragioni di tali cangiamenti, che son quelli che gli storici di solito raccontano, nelle mutazioni più riposte, e alla prima meno visibili, dei processi economici della struttura sottostante. Cioè, bisogna rivolgere allo studio delle differenze che corrono tra le varie forme della produzione, quando si tratti di epoche storiche nettamente distinte, e propriamente dette: — e dove si tratti di spiegarsi il succedersi di tali forme, ossia il subentrare dell'una all'altra, occorre di studiare le cause di erosione e di deperimento della forma che trapassa: — e da ultimo, quando si voglia intendere il fatto storico concreto e determinato, bisogna studiare e dichiarare gli attriti e i contrasti che nascono dai vari concorrenti (ossia le classi, le loro suddivisioni, e gl'intrecci di quelle e di queste), che formano una determinata configurazione<sup>218</sup>.

Possiamo chiaramente vedere come in questo passo Labriola introduca sia quella concezione genetica che abbiamo definito 'orizzontale' con quella che abbiamo invece chiamato 'verticale' o 'morfologica'. Labriola, in accordo con il testo marx-engelsiano, riconosce l'esistenza di due distinti livelli d'esplicazione umana nella storia: una più elementare, che consiste in ciò che Marx ha chiamato 'forma di produzione', e che consiste nel concatenarsi dei rapporti materiali tra gli uomini i quali sono strettamente connessi dal

<sup>217</sup> K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, intr. di C. Luporini, trad. di F. Codino, Roma 1975 (d'ora in poi *Ideologia tedesca*), pp. 12-13

<sup>218</sup> *In memoria del Manifesto dei comunisti*, pp. 35-36

modo in cui essi producono e sono capaci di procurarsi sostentamento, e una più complessa (come dirà in seguito il filosofo di Cassino, «di secondo grado») che consiste nel ‘riflesso’ di quella produzione materiale nella ‘sovrastruttura’ dell’ideologia. Come sappiamo, questo dualismo (comunemente inteso sotto la dicitura ‘struttura-sovrastruttura’) ha conosciuto una particolare fortuna nella storia della teoria marxista; dalla ‘sistemazione’ che di esso ha dato Engels nella sua più nota opera sistematica, ovvero, l’*Antidühring*<sup>219</sup>, ai ‘dogmatismi’ di un certo marxismo sovietico, come in Plekhanov<sup>220</sup> o, per altri aspetti, anche in Lenin, dove la lettura rigida dell’assunto marx-engelsiano secondo cui «non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determinala coscienza»<sup>221</sup>, conduce a quella

<sup>219</sup> «La concezione materialistica della storia parte dal principio che la produzione e, con la produzione, lo scambio dei suoi prodotti sono la base di ogni ordinamento sociale; che, in ogni società che si presenta nella storia, la distribuzione dei prodotti, e con lessa l’articolazione della società in classi o stati, si modella su ciò che si produce, sul modo come si produce e sul modo come si scambia ciò che si produce. Conseguentemente le cause ultime di ogni mutamento sociale e di ogni rivolgimento politico vanno ricercate non nella testa degli uomini, nella loro crescente conoscenza della verità eterna e dell’eterna giustizia, ma nei mutamenti del modo di produzione e di scambio; esse vanno ricercate non solo nella *filosofia*; ma nell’*economia* dell’epoca che si considera. Il sorgere della conoscenza che le istituzioni sociali vigenti sono irrazionali ed ingiuste, che la ragione è diventata un nonsenso, il beneficio un malanno, è solo un segno del fatto che nei metodi di produzione e nelle forme di scambio si sono inavvertitamente verificati dei mutamenti per i quali non è più adeguato quell’ordinamento sociale che si attagliava a condizioni economiche precedenti». (F. ENGELS, *Antidühring. La scienza sovvertita del signor Dühring*, trad. di G. De Caria, Milano 2003, p. 323); ma si rammentino anche le posizioni sostenute nel suo scritto su Feuerbach: («Noi concepiamo [...] i concetti del nostro cervello in modo materialistico, come riflessi delle cose reali, invece di concepire le cose reali come riflessi di quel grado del concetto assoluto». Cfr. F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Roma 1950, p. 51). Si fa notare, comunque, come il giudizio di Labriola sull’*Antidühring* fosse ampiamente positivo, tanto che egli afferma in una lettera a B. Croce del 16 maggio 1895: «Io vi consiglio [rivolto a Croce] di leggere il libro di Engels contro Dühring [...]. È il più grande libro di scienza generale che sia uscito da penna di socialista — e inoltre il libro *obiettivamente* di maggior valore che ci sia ora nella concezione generale filosofica. Vedrete». (cfr. A. LABRIOLA, *Lettere a Benedetto Croce (1885-1904)*, Napoli 1975, p. 69). D’altro canto, a Croce non sfuggì un certo carattere ‘rigido e dogmatico’ nella più nota opera sistematica di Engels; scriverà infatti nelle *Conversazioni critiche*: «Nell’Engels, in ispecie, può osservarsi come la dialettica assuma il carattere di una formola sacra, quasi magica. La giustificazione logica, che egli ne tenta una volta, è così povera che non mette conto di discorrerne, e stupisce che sembrasse gran cosa a così colto uomo, quale il prof. Labriola». (B. CROCE, *Conversazioni critiche. Serie prima (seconda edizione riveduta)*, Bari 1924, p. 303). Di spiegare una tale ammirazione da parte di Labriola per l’opera engelsiana ha tentato V. Gerratana, il quale afferma come, secondo Labriola, l’*Antidühring* sia un «testo insuperato» della scienza socialista, «ma come *medicina mentis*, e non perché contenga un corpo di dottrine da acquisire più o meno interamente, con le integrazioni e gli aggiornamenti richiesti dai futuri sviluppi dell’enciclopedia scientifica». (cfr. V. GERRATANA, *Materialismo e marxismo*, in ID., *Ricerche di storia del marxismo*, Roma 1972, p. 118). E ancora: «La lettura dell’*Antidühring* cioè non gli offriva un *pretesto* per divagazioni speculative che avessero solo un rapporto occasionale con i problemi affrontati concretamente da Engels, ma uno *stimolo* a ripensare quegli stessi problemi, all’interno di una medesima prospettiva: semmai, forse, con una maggior propensione a saggiarne le difficoltà e a tenere aperte tutte le questioni per le quali non risultava ancora matura l’acquisizione di risultati scientificamente validi. La valutazione dell’opera engelsiana non si esauriva così nel giudizio generale che, come si è visto, ne sottolineava l’importanza metodologica ma si specificava e si differenziava di volta in volta nell’esame delle singole questioni concrete, tenendo conto naturalmente anche degli altri apporti dello stesso Engels alla messa a punto dell’elaborazione teorica del marxismo». (*Ibid.*, pp. 121-122)

<sup>220</sup> Cfr. G. V. PLEKHANOV, *Le questioni fondamentali del marxismo*, a cura di A. D’Ambrosio, Milano 1945, p. 67 («L’essere determina il pensare») e p. 74 («La vita economica si sviluppa sotto l’influenza dell’aumento delle forze produttive. Il che spiega perché si trasformano i rapporti esistenti tra gli uomini nel processo di produzione, e con essi *lo stato psichico umano* [corsivo mio]»).

<sup>221</sup> Cfr. K. MARX-F. ENGELS, *Ideologia tedesca*, p. 13

*Widerspiegelungstheorie* (teoria del rispecchiamento) in cui il rapporto tra materia e pensiero viene interpretato in maniera rigidamente deterministica e ‘metafisica’<sup>222</sup>. La ‘soluzione’, o sarebbe meglio dire, la lettura che Labriola offre di tale problema consente, a nostro avviso, di superare il rischio di codificare, entro una formulazione eccessivamente rigida, il materialismo storico (che porta con sé, come la stessa storia del marxismo dimostra, anche il materialismo filosofico). Labriola, infatti, pur riconoscendo alla ‘sovrastruttura’ un carattere ‘ideologico’, tuttavia, non ne afferma mai né l’irrelevanza storica né, tantomeno, la ‘non esistenza oggettiva’: questo significa che, sebbene al di sotto dell’ideologia sia presente la sua condizione principale (ovverosia la ‘sottostante struttura economica’), ciò non consente di caratterizzare la prima come ‘menzogna’ e la seconda come ‘verità’. Il rapporto tra struttura e sovrastruttura (accettando la nomenclatura classica che è oramai entrata a far parte della storiografia e della storia del marxismo), in Labriola, può essere descritto come ‘dinamico’ in quanto la ‘sovrastruttura’, per il cassinate, ha un effetto attivo nella determinazione del corso storico, e non è semplicemente ‘illusoria’, o meglio, non è possibile prescindere da essa per l’analisi della storia. Già ne *In memoria del Manifesto dei comunisti* Labriola scrive:

[I comunisti critici] non possono ammettere, che le passate ideologie rimanessero senza effetto, e che i passati tentativi del proletariato fossero sempre superati e vinti, per un puro accidente della storia, o per un capriccio, per così dire, delle circostanze. Tutte quelle ideologie, per quanto riflettessero, infatti, il sentimento implicito o diretto delle antitesi sociali, ossia delle reali lotte di classe, con alta coscienza della giustizia e con profonda devozione a un forte ideale, rivelan tutte però la ignoranza delle cause vere e della natura effettiva delle antitesi, contro le quali si levavano con atto rapido di ribellione spesso eroica<sup>223</sup>.

Qui Labriola si riferisce, nello specifico, alle ideologie ‘socialiste’ precedenti al ‘socialismo scientifico’ elaborato da Marx ed Engels, il cui carattere ancora ‘utopistico’ o ‘sentimentale’, per quanto effetto della ‘mancata conoscenza delle reali cause del movimento storico’, ha tuttavia contribuito, incidendo direttamente nella storia dell’elaborazione del socialismo, a preparare il terreno e la strada per le teorie marx-engelsiane: i passati sistemi di pensiero socialisti, quindi, non sono né illusioni né mere menzogne della storia, esse sono dei ‘veli’ ideologici necessari affinché il corso storico potesse partorire la visione del comunismo critico capace di guidare il proletariato nella

---

<sup>222</sup> Cfr. V. I. LENIN, *Quaderni filosofici*, con un’introduzione su ‘Il marxismo ed Hegel’, a cura di L. Colletti, Milano 1958, p. 175: («Le leggi della logica sono il rispecchiamento dell’oggettivo nella coscienza soggettiva dell’uomo»); anche p. 188 («Le relazioni (= passaggi = contraddizioni) dei concetti = il principale contenuto della logica, nella quale occasione questi concetti (e le loro relazioni, passaggi, contraddizioni) sono mostrati come *rispecchiamenti* (corsivo mio) del mondo oggettivo. La dialettica delle cose produce la dialettica delle *idee*, e non inversamente»)

<sup>223</sup> *In memoria del Manifesto dei comunisti*, p. 51

sua azione rivoluzionaria. Il tema dell'oggettività della 'sovrastruttura', vedremo, si ripresenterà in diversi luoghi dei *Saggi*, a conferma che tale concezione, che vuole l'apparato ideologico costruito sopra la 'struttura economica' delle formazioni sociali, è una costante del pensiero marxista labriolano costituendone un vero e proprio carattere distintivo. Ancora ne *In memoria del Manifesto dei comunisti* Labriola afferma:

I comunisti critici riconobbero il diritto della storia di fare il suo cammino. La fase borghese è superabile, sì, e sarà superata. Ma, *finché dura, ha le sue leggi. La relatività di queste sta nel fatto, che esse si formarono e si svilupparono in determinate condizioni; ma relatività non vuol dire semplice opposto di necessità, ossia fugacità, mera apparenza, o anzi bolla di sapone*. Possono sparire e spariranno, per il fatto stesso del mutarsi della società. *Ma non cedono all'arbitrio soggettivo, che annunci una correzione, proclami una riforma, o formuli un progetto*. Il comunismo sta dalla parte del proletariato, perché in questo solo consiste la forza rivoluzionaria, che rompe, infrange, sommuove e dissolve la presente forma sociale, e pone dentro di questa via via nuove condizioni; anzi, per essere più esatti, col fatto stesso del suo moto dimostra, che le condizioni nuove ci si creano e fissano, e svolgono fin da ora di già<sup>224</sup>. [corsivi miei]

Nel passaggio sopracitato, il carattere ideologico ma 'oggettivo' della 'sovrastruttura' della società borghese viene energicamente affermato e, come vedremo in altri passi dei *Saggi*, esso è funzionale al materialismo storico di Labriola non soltanto per un motivo meramente 'teorico' bensì perché è proprio tale carattere 'oggettivo' della sovrastruttura che permette di agire su di essa dal punto di vista interno. La forza rivoluzionaria del proletariato, insomma, al pari di tutti gli elementi che vanno ad agire e a modificare il corso storico, non sta al di fuori di esso, ma al suo interno, e nasce e si sviluppa per le intrinseche condizioni inerenti alla società borghese, condizioni che comprendono sia rapporti materiali di produzione sia 'sovrastrutture' ideologiche. D'altronde nel secondo saggio *Del materialismo storico*, Labriola sulla questione è ancora più chiaro ed esplicito:

[Le 'ideologie', o le 'condensazioni ideologiche' dei rapporti materiali di produzione] non sono da considerare come gratuite invenzioni, né come prodotti di momentanea illusione. Sono parte e momenti del divenire di ciò che chiamiamo spirito umano<sup>225</sup>.

3. Conviene, a questo punto, mettere in risalto come Labriola, utilizzando un motivo tipicamente lazarusiano (e ci riferiamo alla sua teoria relativa allo statuto di realtà storica dello spirito oggettivo come sulla capacità di quest'ultimo di influire per via diretta ed

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 59

<sup>225</sup> A. LABRIOLA, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in ID., *Saggi sul materialismo storico*, ed. cit., (d'ora in poi *Del Materialismo storico*), p. 79

indiretta sul suo stesso sviluppo)<sup>226</sup> si avvicina ad una tematica che è centrale nell'*Ideologia tedesca*, testo del quale, sebbene Labriola non poteva conoscerne il contenuto specifico, riesce a coglierne alcuni aspetti tematici centrali, giungendo ad essi, tuttavia, per 'altre vie'. Nelle pagine del noto primo capitolo dell' *Ideologia tedesca* in cui Marx ed Engels espongono per la prima volta in forma compiuta la loro 'concezione materialistica della storia' viene infatti delineata una teoria dell'interazione tra 'struttura' e 'sovrastruttura' che falsificherebbe tutte quelle interpretazioni deterministiche che di tale interazione sono state nel tempo fornite (e che hanno costellato, si potrebbe dire da sempre, la storia del marxismo, o, per lo meno, alcune sue derivazioni più deleterie). Infatti, ad un'attenta lettura del testo, è possibile trovare affermazioni come la seguente:

La forma di relazioni determinata dalle forze produttive esistenti in tutti gli stadi storici finora succedutisi, *e che a sua volta le determina* [corsivo mio], è la *società civile*<sup>227</sup>.

La *società civile*, sempre per utilizzare il lessico labriolano, è il 'plesso di attività' in cui si manifestano e si sviluppano quelle 'manifestazioni oggettive' risultanti dal modo di produzione: famiglia, modello di società, ordinamento politico, fino agli elementi più astratti e spirituali dell'ideologia, concezioni filosofiche, estetiche, religiose ecc. si sviluppano all'interno della formazione specifica della *società civile*. In essa, infatti, possiamo incontrare quelle 'condensazioni' dello spirito oggettivo che Labriola definirà, sempre nel secondo saggio *Del materialismo storico*, 'prodotti di secondo grado'. È nostra opinione che la teoria lazarusiana relativa allo «spirito oggettivo» abbia influito in maniera 'forte' su Labriola, soprattutto per quel che riguarda, innanzi tutto, la tematizzazione della *Verdichtung* delle manifestazioni dello spirito umano che, per Labriola, saranno appunto i 'prodotti di secondo grado' (in quanto il 'primo grado', è rappresentato da quella *Economica* che si occupa delle condizioni primarie della produzione) e, soprattutto, per la concezione non 'rigida' dello 'spirito oggettivo' (che in Labriola può essere paragonato a quel 'terreno artificiale' di cui parleremo a breve) che consente al filosofo di Cassino di non cadere nella tentazione di dogmatizzare il materialismo storico ma di farne un uso sempre 'critico e aperto'. Tuttavia, i motivi che hanno spinto Labriola ad elaborare una tale riflessione sul rapporto struttura-sovrastruttura che, probabilmente, assieme alla previsione morfologica, non risiedono soltanto in motivazioni, potremmo così dire, 'politiche' (in quanto, e dovrebbe essere chiaro, una visione 'dogmatica' e 'rigida' del materialismo

---

<sup>226</sup> Cfr. *supra*, pp. 66-67

<sup>227</sup> K. MARX-F. ENGELS, *Ideologia tedesca*, p. 26



storico rischierebbe parimenti di irrigidire entro schemi fissati anche la stessa azione rivoluzionaria dei partiti socialisti) bensì rispondono ad alcune precise istanze teoriche che può essere utile esplicitare. Labriola, sappiamo, facendo propria una nozione di immanenza che, al di là dell'evidente derivazione hegeliana, è stata parimenti arricchita dalle riflessioni di Humboldt e di Droysen (soprattutto per quanto riguarda la possibilità di tenere assieme 'immanenza' e 'specificità' dell'analisi storica), quando afferma che la storia è «tutta d'un pezzo» sta ad indicare che, se il 'nocciolo originario' delle formazioni storiche va ricercato senza dubbio nel modo di produzione, tuttavia, la storia non si divide in storia 'reale' e storia 'immaginaria', bensì anche l'apparato ideologico che si sviluppa dal modo di produzione è anch'esso parte di quella storia che, potremmo dire, è sempre una cosa sola con se stessa. Se volgiamo il nostro sguardo al testo labriolano vediamo che egli afferma che:

[...] la storia cotesti veli se li è messi da sé; e, cioè dire, che gli attori ed operatori stessi delle vicende storiche, o fossero le grandi masse di popolo, o i ceti e le classi dirigenti, o i maneggiatori dello stato, o le sette, o i partiti nel più ristretto senso della parola, fatta eccezione di qualche momento di lucido intervallo, fin quasi alla fine del secolo passato non ebbero coscienza dell'opera propria, se non per entro a qualche involucro ideologico, che impediva la visione delle cause reali<sup>228</sup>.

Si aprono, a questo punto, alcuni nuclei tematici che è necessario esplicitare. Innanzi tutto, quando viene ammesso che «la storia cotesti veli se li è messi da sé», ciò implica che, dato che la storia — se 'materialisticamente intesa' — consiste precipuamente nell'azione umana che 'all'interno di essa' agisce conferendole una fisionomia, è la stessa azione umana che produce le cosiddette 'ideologie', e vedremo quindi in che senso ciò avrà ricadute sulla teorizzazione labriolana del concetto di *praxis*; in secondo luogo, viene tuttavia affermato che i 'veli' dell'ideologia, sebbene siano oggettivamente operanti e agenti nel corso della storia, tuttavia verranno 'dissipati' dal socialismo e dalla teoria che è ad esso immanente, cioè, il materialismo storico, ciò significa che se le ideologie fanno parte del *continuum* storico, e sono ad esso intimamente connesse, tuttavia esse sono una manifestazione del fatto che, nei periodi in cui domina una particolare struttura ideologica, gli uomini sono 'inconsapevoli' del reale corso della loro storia. Ciò vuol dire ancora che, sebbene essi agiscano 'oggettivamente' nella storia, e siano 'realmente' influenzati da cause che sono determinate anche (e soprattutto) dalle sovrastrutture, essi operano tuttavia in una situazione di 'falsa coscienza', in quanto, pur essendo effettiva la loro azione, essa è

---

<sup>228</sup> *Del materialismo storico*, p. 81

comunque orientata da cause ‘oggettive’ ma che sono soltanto una ‘manifestazione’ delle cause reali che è invece rappresentata dai rapporti materiali di produzione. A nostro avviso questa concezione rischia di creare una sorta di ‘cesura’, o per meglio dire, di ‘tensione’ all’interno del testo labriolano (una ‘tensione’, si badi, che non è indice di scarsa consapevolezza teorica o di incongruenza interna del testo, ma che è rispondente a quella mai abbandonata ‘criticità’ che caratterizza la speculazione del filosofo di Cassino e che non mette mai un punto definitivo alle sue teorie per lasciarle sempre aperte e passabili di ulteriori sviluppi, pur presentando esse una loro ben precisa e specificata fisionomia) tra una visione ‘unitaria’ del corso storico — che implica, come abbiamo visto, anche la produzione delle ‘ideologie’ — e una visione invece che, pur affermando l’unità, ne riconosce una differenza interna fondamentale: la differenza, cioè, ‘qualitativa’ che intercorre tra una storia dove gli agenti ne sono ‘inconsapevolmente’ agiti (cioè, agiscono pur sotto una falsa coscienza e, di conseguenza, sono agiti dalla stessa falsa coscienza che loro stessi contribuiscono a creare) e una storia dove gli ‘agenti’ sono coscienti della loro azione. Come si può vedere, la tematica sopra accennata relativa allo statuto della volontà umana nella storia, mutuata dalle riflessioni morali del cassinate, viene così ad essere ‘agganciata’ alla teoria relativa all’unità della storia e all’immanenza delle sue più intime strutture: il trapasso al socialismo, dunque, non è così semplicemente ‘determinato’ dal moto oggettivo della storia che ‘agisce’ sugli uomini: il passaggio coscienziale dall’inconsapevolezza degli agenti storici alla consapevolezza dell’azione rivoluzionaria del proletariato determina una curvatura in senso ‘volontaristico’ (sebbene, si ricordi, una volontà sempre e comunque saldamente ancorata al mutarsi del divenire storico) in relazione a quell’avvento della società socialista che, in tal modo, pur non perdendo il carattere dell’ineluttabilità viene comunque preservato da qualsiasi fisionomia di tipo deterministico. Quanto sopra accennato significa che la ‘falsa coscienza’ degli uomini che agivano sotto l’influsso dell’ideologia non li portava a compiere atti ‘erranei’, bensì

operando essi come potevano e come dovevano per dato, necessità e fatto del loro relativo sviluppo economico, idearono una spiegazione dell’opera propria, come se di loro stessi essa non fosse. Cotesto involucro ideologico delle opere umane ha più volte poi cambiato di forme, di apparenze, di combinazioni e di relazioni nel corso dei secoli, dalla produzione immediata degl’ingenui miti, fino ai complicati sistemi teologici e alla *Città di Dio* di sant’Agostino, dalla superstiziosa credulità nei miracoli, fino al mirabilante miracolo dei miracoli metafisici, ossia fino all’Idea, che presso i *decadenti* dell’Hegelismo genera da sé in sé stessa, per propria dirempione, tutte le più disparate varietà del vivere umano nel corso della storia<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> *Ivi.*

Tuttavia, benché sotto le maglie ideologiche, essi agirono «come potevano e come dovevano», compito dei comunisti critici è di «spogliare i fatti storici di tali involucri, che i fatti stessi investono mentre essi si svolgono»<sup>230</sup>.

4. Il problema dell'immanenza, come si vede, è strettamente intrecciato con quello del morfologico e della concezione genetica della storia. Nella *praxis* umana, infatti, vengono a convergere il carattere unitario della storia (garantito dall'identità tra *principia essendi* e *principia cognoscendi*), il suo carattere *morfologico* (ovvero, il 'modo' dell'azione pratica degli uomini viene a determinare una particolare conformazione dei rapporti di produzione, che a loro volta hanno un determinante ruolo per la determinazione 'formale' di quell'insieme di prodotti di 'primo' e di 'secondo grado' che vengono a costituire, per Labriola, il carattere più intimo di una formazione storica), nonché la necessità di una ricerca *genetica* in merito, in quanto, e ciò è doveroso sottolinearlo, sebbene in Labriola non sia presente alcun dualismo di tipo 'deterministico', tuttavia la distinzione tra livello *economico* (ovvero, la struttura portante dell'intero apparato di 'costruzioni' di rapporti di una data formazione) e l'*ideologia* è sempre tenuta presente. Le influenze di Steinthal sono chiarissime per quanto riguarda sia la nozione di immanenza storica e dell'attività umana, che risponde a quel carattere produttivo della *praxis* (che per Steinthal — come per Humboldt — si manifestano massimamente nel linguaggio) mentre vediamo che per Labriola essa costituisce l'ossatura stessa della possibilità del divenire materiale-storico, così come quelle di Lazarus per quanto riguarda la nozione di 'spirito oggettivo' (ovvero il terreno 'artificiale' dell'ideologia sul quale l'uomo agisce di continuo e che agisce su quest'ultimo determinandone le azioni). Tuttavia, Labriola compie esplicitamente un vero e proprio 'superamento' delle posizioni di Steinthal e di Lazarus, pur senza rigettarne gli assunti teorico-metodici principali. Abbiamo visto che Steinthal e Lazarus concentravano la loro attenzione sull'individuo, considerato dal punto di vista psicologico e coscienziale. Labriola si affranca invece proprio da questa concezione, in quanto a suo avviso è necessario:

*uscire dal richiuso campo della coscienza per arrivare all'analisi dei semplici bisogni, i quali per un verso derivano dalle condizioni sociali, e per un altro si perdono nell'oscuro fondo delle disposizioni organiche, fino alla discendenza e all'atavismo. [...] Ora lo studio di queste condizioni deve esser tanto specificato, che rimanga da ultimo chiarito, non solo che esse son le cause, ma per qual mediazione arrivino a quella forma, per la quale si rivelano alla coscienza come motivi, la cui origine è spesso obliterata*<sup>231</sup>. [corsivi miei]

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 82

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 84

Ecco che dunque, Labriola mantiene quella concezione *genetica* mutuata principalmente da Steinthal, pur allargando il campo d'indagine a quelli che sono i 'semplici bisogni' i quali, sappiamo, per Labriola costituiscono il vero e proprio luogo di qualsivoglia 'prodotto psichico'. Tuttavia, Labriola, proprio per evitare che l'ultima sua affermazione possa portare ad una deriva deterministica che rischi di avvicinare tale concezione a quella *Wiederspiegelungstheorie* di cui abbiamo più sopra parlato, riconosce che le 'mediazioni' che intercorrono tra i prodotti di 'primo' e di 'secondo' grado, non sono sempre chiare, né tantomeno esplicite. Questo significa, da un punto vista metodologico (che avrà ricadute anche politiche), che non è possibile isolare il momento economico e analizzarlo, non tenendo conto di ciò che tale momento economico determina, ovvero, la strutturazione organico-morfologica di quelle 'specificate condizioni' che comprendono sia i rapporti materiali di produzione, sia i «nessi o plessi di attività» che costituiscono la sfera non più prettamente economica, ma sociale-teorico-ideologica in cui si manifesta gran parte dell'attività storica umana. Per tale motivo, da un punto di vista prettamente attinente alla strategia politica, il 'comunista critico' non può e non deve soffermarsi esclusivamente all'analisi dell'*Economica*, in quanto «[le] forme della coscienza, come son determinate dalle condizioni di vita, sono anch'esse la storia», infatti «questa non è la sola anatomia economica, ma tutto quello insiememente, che cotesta anatomia riveste e ricovre, fino ai riflessi multicolori della fantasia»<sup>232</sup>. Questo porta Labriola a riaffermare, attraverso strumenti teorici più raffinati rispetto al primo saggio *In memoria del Manifesto dei comunisti*, la già accennata interazione tra sovrastruttura e struttura. Tuttavia, stavolta, il tutto è arricchito dall'elemento della *praxis* (ovvero l'agire materiale degli uomini) che permette di fondare anche teoricamente quella relazione sempre dinamica e co-implicantesi tra struttura e sovrastruttura, relazione che, per la sua particolare conformazione, richiede che sia indagata, appunto, dal punto di vista genetico, che, partendo dal 'terreno artificiale' (ovvero, le produzioni spirituali-ideologico-coscienziali dell'uomo storico), deve tentare di abbracciare, in un unico sguardo, nella sua conformazione più intima, l'insieme delle 'specificate condizioni' che necessitano di essere sottoposte ad analisi:

Su cotesto terreno artificiale, che apparisce all'estremo orizzonte della storia ricordata, non vissero come non vivono ora, masse informi di individui, ma consociazioni organate, che ripetano come ripetono ora l'organamento loro da distribuzione di ufficii, ossia di lavoro, e da conseguenti

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 85

ragioni e modi di coordinazione e di subordinazione. Tali relazioni, e vincoli, e modi di vita non risultarono, come non risultano, da ripetizione e fissazione di abiti sotto l'azione immediata della lotta animale per la esistenza. Anzi suppongono il ritrovamento di certi strumenti, e per es. l'addomesticazione di certi animali, e la lavorazione dei minerali fino al ferro, l'introduzione della schiavitù, e così via, strumenti e modi di economia, che prima differenziarono le comunanze le une dalle altre, e poi differenziarono nelle comunanze i componenti loro. *In altre parole, le opere degli uomini, in quanto congregati, reagirono su gli uomini stessi*<sup>233</sup>.

Questo significa che, così come in Lazarus (anche se da un punto di vista non più psicologico-coscientziale bensì eminentemente storico), la possibilità del procedere stesso della storia (che costituisce poi la nozione più elementare di qualsivoglia 'progresso') è fornito dalla capacità dei prodotti dell'uomo (prodotti che, appunto, comprendono quelli di 'secondo grado') di influire sullo sviluppo storico, in quanto, venendo a mancare la *Verdichtung* degli elementi che vengono a comporre il 'terreno artificiale', nessun progresso sarebbe possibile. Tuttavia, onde evitare fraintendimenti, Labriola puntualizza che:

L'importante è d'intendere, che il progresso la cui nozione è non solo empirica, ma sempre circostanziata e per ciò limitata, non ista sul corso delle cose umane come un destino od un fato, né qual comando di legge. E per ciò la nostra dottrina non può esser volta a rappresentare tutta la storia dell'uman genere in una veduta comunque prospettica o unitaria, la quale ripeta, *mutatis mutandis*, la *filosofia storica a disegno* come da sant'Agostino ad Hegel [...]. La nostra dottrina non pretende di essere la *visione intellettuale* di un gran piano o disegno, ma è soltanto un *metodo* di ricerca e di concezione. Non a caso Marx parlava della sua scoperta come di *un filo conduttore*<sup>234</sup>.

Dunque, come il concetto di 'legge storica', abbiamo visto, in Labriola ha sempre un carattere 'tendenziale' e mai deterministico, allo stesso modo, la nozione di 'progresso' ha una valenza, potremmo dire, determinata ma non deterministicamente orientata: determinata, in quanto il progresso è reso possibile soltanto da certe condizioni e non altre (*Verdichtungen* diverse non possono che portare a diversi modelli di sviluppo, così come *Verdichtungen* sorte in differenti contesti territoriali o sociali); una tale concezione, se ci autorizza a rispondere positivamente alla domanda riguardo alla presenza o meno in Labriola una teoria capace di render conto del progresso storico (che è anche progresso politico-sociale, e che di conseguenza include anche la più o meno imminente venuta della società socialista) tuttavia ci porta ad escludere categoricamente la presenza di una teoria del progresso che lo intenda in maniera 'teleologicamente' orientata.

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 88

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 98

5. Ovviamente, il discorso che abbiamo appena introdotto per quanto riguarda l'idea di progresso, coinvolge direttamente il problema relativo alla presenza di 'idee' nella storia (in quanto, anche il 'progresso' non è una categoria sovra-storica, bensì l'idea di esso nasce, viene concepita, si trasforma e si sviluppa, in accordo a ben precise determinazioni storiche). Come abbiamo visto in precedenza nel corso dei primi capitoli, elemento distintivo della riflessione di Humboldt e di Droysen era proprio il tentativo di render conciliabile la presenza di 'idee' nella storia senza, tuttavia, sacrificare l'empiria della ricerca e il carattere particolare e circostanziato delle singole formazioni storiche. Abbiamo anche messo in evidenza, come sia in Humboldt che in Droysen, tuttavia, tale concezione era sempre attraversata dalla 'tensione' tra i due capi della ricerca che gli autori tentavano, contemporaneamente, di perseguire, ovverosia, la particolarità della ricerca con la necessità di fornire una visione 'complessiva' della storia. Tale tensione viene superata da Labriola riconducendo i due 'aspetti' del problema alla loro genesi materialistica. In Humboldt e Droysen, infatti, le 'idee', benché avessero sempre una manifestazione fenomenica particolare e circostanziata, tuttavia, dovevano esprimere comunque un contenuto universale, e ciò faceva scattare la 'tensione', appunto, tra particolarità e universalità nella concezione storica humboldtiano-droyseniana. Per Labriola, invece, non c'è alcun contenuto 'universale' (in senso forte) che le idee esprimono nella storia, esse infatti:

non cascano dal cielo, e anzi, come ogni altro prodotto dell'attività umana, si formano in date circostanze, in tale precisa maturità di tempi, per l'azione di determinati bisogni, e poi reiterati tentativi di dare a questi soddisfazione, e col ritrovamento di tali o tali altri mezzi di prova, che sono come gli strumenti della produzione ed elaborazione loro. Anche le idee suppongono un terreno di condizioni sociali, ed hanno la loro tecnica: ed il pensiero è anch'esso una forma del lavoro. Spostare quelle e questo, ossia le idee ed il pensiero, dalle condizioni e dall'ambito di loro proprio nascimento e sviluppo, gli è svisarne la natura e il significato<sup>235</sup>.

Esse dunque si manifestano sì 'particolarmente', in quanto non possono non sorgere in formazioni sociali specificate e determinate, tuttavia, a giudizio del Labriola, la prospettiva humboldtiano-droyseniana secondo cui fossero le istanze morali a permettere l'immanenza 'particolare' di idee 'universali', non può reggere in quanto, per il materialismo storico, la morale (al pari degli altri prodotti spirituali) è parimenti un risultato delle condizioni della produzione (un risultato, tuttavia, complesso ed

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 111

estremamente mediato)<sup>236</sup>, di conseguenza, la ‘tensione’ ancora presente nella loro speculazione viene risolta e superata dalla concezione materialistica della storia, secondo cui le idee non possono essere concepite se non assieme al ‘nocciolo materiale’ che determina il fluire del corso storico. Questo significa, dunque, che anche l’idea del socialismo (che a quella di progresso è strettamente intrecciata) necessita di condizioni oggettive per sorgere e per trovare una forma compiuta. Un tale passaggio teorico, oltre a rimarcare, ancora una volta, la natura non dogmatica del marxismo di Labriola, può essere riletto alla luce di quella *filosofia della praxis* che il cassinate tenta di delineare nel corso dei *Saggi*. La storicizzazione dell’idea del socialismo, dunque, non rende la nozione ‘comunismo critico’ strettamente dipendente dall’azione volontaria umana, ricordandoci, tuttavia, che lo statuto della ‘volontà’ per Labriola non include il libero arbitrio ‘assoluto’, bensì implica, da un lato, lo studio ‘genetico’ dell’atto volitivo e, dall’altro, da un punto di vista più strettamente morale, l’identificazione tra perfetta libertà e perfetta necessità (così come affermato nello studio su Spinoza): questo significa che la determinatezza delle condizioni oggettive, oltre a determinare il sorgere della teoria ‘scientifica’ del socialismo permette, parimenti, una presa di coscienza da parte della forza rivoluzionaria del proletariato che, in accordo alla nozione di immanenza della volontà e dell’azione umana nella storia (pilastro teorico della *filosofia della praxis*), non è né una volontà ‘utopica’ né, tantomeno, inadeguata alla lotta storica. Ecco che dunque il compito politico dei partiti socialisti viene strettamente intrecciato alle stesse basi teoriche su cui si fonda il materialismo labriolano, ed è per questo motivo che, in accordo a quanto sopra esposto, l’avvento del socialismo viene sì ritenuto inevitabile, ma non rappresenta né una profezia né un mero calcolo: l’avvento del socialismo è sì possibile, e per le sue stesse interne contraddizioni la società borghese è destinata a cadere, ma qualora questa ‘previsione’ fosse intesa deterministicamente, verrebbe meno il significato politico dei partiti socialisti, così come non avrebbe senso far prendere al proletariato coscienza della necessità della rivoluzione: in tal caso, infatti, basterebbe soltanto attendere che il corso delle cose porti direttamente alla rivoluzione, aspettare, cioè, di essere ‘agiti’ dalla storia. Ma una tale prospettiva, sappiamo, è ben lontana dalla concezione labriolana: la sua integrazione della filosofia della storia hegeliana per mezzo delle teorie di Humboldt, Droysen (nonché di Boeckh), gli è funzionale proprio per mettere in evidenza come la necessità di superare la teoria dell’autosviluppo dell’Idea, fosse necessario dare una nuovamente centralità

---

<sup>236</sup> «[...] la struttura economica determina [...] l’indirizzo, e in buona parte e per indiretto gli obietti della fantasia e del pensiero, nella produzione dell’arte, della religione e della scienza. A dire altrimenti di così, ed oltre di così, sarebbe come mettersi volontariamente su la via dell’assurdo». (*Ibid.*, p. 145)

all'attività 'produttiva' (per usare un'espressione di Steinthal) umana nella storia e, di conseguenza, riportare all'attenzione la volontà dell'uomo, e la sua capacità di incidere sul corso storico: in tal modo, attraverso la sua storicizzazione dell'idea del socialismo, parimenti all'interiorizzazione della volontà umana nella storia, il cassinate può (hegelianamente) superare le due opposte concezioni che vogliono, da un lato, la storia come mero risultato dell'arbitrio umano e, dall'altro, professano invece un rigido determinismo storico: l'*Aufhebung* di tale dualismo è, appunto, la *filosofia della praxis*<sup>237</sup>, quella filosofia cioè che ha come oggetto privilegiato

[q]uei determinati uomini, mossi da certi interessi, spinti da certe passioni, premuti da certe circostanze, con tali disegni, con tali propositi, che operano con tale aspettazione, per tale illusione propria o per tale inganno altrui, che martiri di sé o degli altri vengono in aspra collisione, e si elidono a vicenda [...]. Perché, se è vero che ogni storia non è se non l'esplicazione di determinate condizioni economiche, gli è altrettanto vero, che essa non si svolge se non in determinate forme di attività umana; — che questa sia passionata o riflessa, fortunata o senza successo, ciecamente istintiva o deliberatamente eroica<sup>238</sup>.

6. Se adesso tentiamo di abbracciare in un unico sguardo quanto delineato nel corso del presente capitolo, ci viene più semplice comprendere quella previsione 'morfologica', che tante volte abbiamo introdotto nel corso della trattazione, ma a cui non avevamo ancora dedicato un'analisi privilegiata: riteniamo, infatti, che alla luce di quanto esposto sia più chiaro sia il significato della parola 'previsione' che del connesso aggettivo 'morfologico'. Abbiamo visto come, secondo Labriola, l'avvento del socialismo sia inevitabile, e non risiede nelle idee soggettive del ricercatore, dello storico, o del politico, bensì nello stesso 'corso' delle cose, ovverosia, nel mutarsi interno del substrato economico della società borghese, il quale, per le contraddizioni che gli sono immanenti, non può che condurre al 'trapasso' da una formazione sociale (il capitalismo) ad un'altra (il socialismo), ma ancora, abbiamo visto, tale trapasso non è garantito da alcun rigido determinismo in quanto, al fine di 'compiere' le condizioni già implicite in una data formazione sociale, è necessaria l'azione volontaria e 'politica' della proletariato rivoluzionario, il quale ha compreso l'ineluttabilità del corso storico e, facendo della propria volontà una cosa sola con il divenire della storia, porta a compimento la distruzione della società borghese. Tuttavia, come ha bene espresso Badaloni, la concezione teorico-politica del Labriola espressa nei *Saggi*

---

<sup>237</sup> «La *filosofia della praxis* — insiste Labriola — è il midollo del materialismo storico: è “la filosofia immanente alle cose di cui si filosofeggia”, teoria solidale col lavoro che le trasforma, “lavoro che è un conoscere operando”, idea vincolata alla cosa di là dall'idealismo classico e dal materialismo». (Cfr. E. GARIN, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Bari 1983, p. 135)

<sup>238</sup> *Del materialismo storico*, p. 153



definisce l'unità del marxismo e quindi la teoria rivoluzionaria del proletariato come teoria genetica, nel senso di rappresentazione della continuità di una formazione le cui interne vicende non possono escludere quella continuità che le deriva dalla propria genesi. L'intervento rivoluzionario è visto come opera della nuova formazione, che convive dapprima con la vecchia, ma in una condizione di contrapposizione e di scissione, che mira già a costruire una nuova forma di interezza che, nella fattispecie, significa distruzione dello stato borghese, cioè comunismo. La nuova formazione storica si afferma come potenza in ragione delle contraddizioni di cui è espressione a livello della vecchia formazione, ma anche e soprattutto delle nuove ragioni che sa sviluppare<sup>239</sup>.

Ciò significa, in altre parole, che il darsi all'interno di una formazione della possibilità del suo tramonto non è condizione sufficiente affinché tale trapasso sia effettivo e concretamente realizzabile: è necessario che, proprio grazie allo stadio contraddittorio in cui versa la formazione che dev'essere superata (in questo caso la società borghese), si operi sulla coscienza degli 'agenti' storici in grado di rendere effettuale il rovesciamento: lo 'spazio' che viene a crearsi tra la possibilità del tramonto di una formazione e il sorgere di un'altra è occupato interamente dalla politica, politica che — in accordo con i principi cardine del marxismo di Labriola — non è mai utopistica, né sentimentale, né astrattamente rivoluzionaria, bensì è autenticamente efficace in quanto è capace di riconoscere il movimento che è delle cose stesse, di farne parte, di sopportarne le mutazioni e cambiamenti anche violenti. La previsione dell'avvento del socialismo, dunque, non è sufficiente a garantire la fiducia che la società borghese cadrà, bensì, essa conosce, così come abbiamo precedentemente affermato, una necessità tendenziale, la quale può diventare effettuale a patto che gli agenti della storia facciano propria la visione 'politica' e teorica della teoria scientifica del socialismo, non per cieco dogmatismo, ma perché, per il Labriola marxista, la teoria, la storia, l'azione politica e rivoluzionaria, sono una cosa sola. Questo ci spinge a mettere in evidenza come le considerazioni fin qui svolte contribuiscono a conferire una fisionomia 'critica' e 'aperta' del marxismo, in quanto, e questo dovrebbe essere chiaro, il dichiarare che è necessaria un'azione politica che sappia farsi carico delle contraddizioni del presente non è condizione sufficiente per definire poi, programmaticamente, i contenuti di questa politica. Il marxismo di Labriola, infatti, lungi dal rinchiudersi in dogmatismi e rigidità, può essere caratterizzato più come un marxismo 'di metodo' che non di 'contenuti determinati': esso, quindi, è una «concezione del mondo non dogmatica ma critica, non ridotta a sistema ma presente come 'tendenza', orientamento, filo conduttore»<sup>240</sup>; di conseguenza, essa si muove sul piano 'formale' della

---

<sup>239</sup> N. BADALONI, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino 1975, p. 16

<sup>240</sup> E. GARIN., *Tra due secoli*, ed. cit., p. 137

storia e, proprio per questo motivo, il materialismo storico di Labriola può essere definito come ‘morfologico’: esso indaga il variare delle forme storiche, variare che, per essere indagato correttamente, senza alterazioni e cogliendone tutti i possibili aspetti, necessita di essere analizzato geneticamente. Dunque, per usare le parole dello stesso Labriola, «il materialismo storico [...] è tutto il Marxismo»<sup>241</sup>, infatti

[t]utti [gli scritti dei fondatori del socialismo] hanno un fondo comune; e questo è il materialismo storico, inteso nel triplice aspetto, di tendenza filosofica nella veduta generale della vita e del mondo, di critica dell’economia, che ha modi di procedimento riducibili in leggi solo perché rappresenta una determinata fase storica, e di interpretazione della politica, e soprattutto di quella che occorre e giova alla direzione del movimento operaio verso il socialismo<sup>242</sup>.

Il materialismo storico, infatti, non vuol essere un paradigma ‘assoluto’ e, per usare un’espressione metaforica, non può esser inteso come il ‘grimaldello’ capace di scoprire e svelare ‘automaticamente’ tutti i funzionamenti più intimi della storia; dunque anche la teoria generale che sul materialismo storico si regge, ovverosia il marxismo, ne mantiene le stesse caratteristiche: esso è costantemente ‘aperto’, in quanto, anch’esso conosce una storia e, secondo la coerenza interna della filosofia di Labriola, dev’essere parimenti storicizzato<sup>243</sup>. Sarebbe un gravissimo errore, secondo il filosofo di Cassino, tener «rinchiuso» il marxismo «negli scritti di Marx e di Engels», infatti «[c]i vorrà [...] molto, prima che esso divenga la dottrina piena e completa di tutte le fasi storiche già ridotte alle rispettive forme della produzione economica, e regola al tempo istesso della politica. [...] Come quella dottrina è in sé *la critica*, così non può essere continuata, applicata e corretta, se non *criticamente*. Come si tratta di appurare e di approfondire determinati processi, così non c’è catechismi che tenga, non c’è generalizzazioni schematiche che valgano»<sup>244</sup>. Ecco perché, nel caso della ‘previsione morfologica’, si tratta sempre di affermazioni ‘critiche’ e ‘tendenziali’, e mai dogmatiche o deterministiche. Abbiamo ricordato che la possibilità della distruzione e del superamento della forma borghese di produzione riposa sull’azione politica del proletariato, e, più in generale, sulla *praxis* politicamente diretta. Anche nel terzo saggio labriolano, dunque, si riannodano le tematiche che abbiamo già introdotto,

---

<sup>241</sup> A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e filosofia*, a cura di R. Finelli, Roma 1997 (d’ora in poi *Discorrendo di socialismo e filosofia*), p. 57

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>243</sup> «La storicità del marxismo il suo nascere in una particolare situazione, il suo comunicare un metodo di indagine e di azione e prefigurare solo “morfologicamente” uno sviluppo escludono proprio che gli possa essere attribuito il carattere di risoluzione di ogni problema, carattere cioè metastorico. Ed è proprio il metodo, così come Labriola lo ha caratterizzato, che più da rilievo al carattere non assolutizzante, né meccanico, né schematico del marxismo. E proprio perché da esso è un “metodo” che si desume, non può essere considerato una “summa” che esaurisca i problemi e precluda sviluppi». (M. CORSI, *Antonio Labriola e l’interpretazione della storia*, Napoli 1963, pp. 147-148).

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 65

soltanto che in questo caso viene messo maggiormente in evidenza lo stretto legame che intercorre tra la concezione della *filosofia della praxis* e la nozione di immanenza così come abbiamo cercato di esporlo nelle precedenti pagine. È significativo, ad esempio, il seguente passo:

[Marx ed Engels] identificando sé stessi con la causa del proletariato, essi furono tutt'una cosa con la coscienza e con la scienza della rivoluzione proletaria. Rivoluzionari per ogni rispetto compiuti (ma non passionati e passionali), pur nondimeno non suggerirono mai, né piani combinatorii, né artifici politici, mentre del resto spiegavano teoreticamente e aiutavano praticamente la nuova politica, che il nuovo movimento operaio indica e precisa come una necessità attuale della storia. In altre parole, e può sembrare quasi incredibile, furon qualcosa di diverso e di più che dei semplici socialisti: e di fatti, molti non più che semplici socialisti, o rivoluzionarii ancor più semplici, li ebbero spesso, non dirò in sospetto, ma di certo in uggia e in avversione<sup>245</sup>.

In esso, infatti, emerge con molta chiarezza il profondo intrecciarsi tra la 'teoria' marxista, l'azione politica del proletariato e il determinarsi delle condizioni oggettive, intrecciarsi che verrà ripreso ed esplicitato poche pagine dopo:

La indicazione pratica del fattibile è data dalla condizione del proletariato, e questa è apprezzabile e misurabile appunto perché c'è la stregua del Marxismo (intendo qui la cosa effettuale e non il simbolo) come dottrina progressiva. Le due cose, ossia il misurabile e la misura, fanno uno dal punto di vista generale del processo storico, specie quando siano considerate a conveniente distanza<sup>246</sup>.

L'immanenza, la coincidenza di *principia essendi* e *principia cognoscendi*, l'interiorizzazione della volontà umana, la relazione dialettica tra 'agenti' ed 'agiti' storici, dunque, altro non sono che particolari specificazioni di quella nozione più generale che è la *filosofia della praxis*. Ed ecco che ritorna il motivo, già incontrato in Humboldt, secondo cui è la *praxis* (non solo materiale ma, per Humboldt come per Labriola, anche intellettuale e spirituale) a costituire la possibilità stessa di una produttività interna alle formazioni storiche (o, nel caso di Humboldt, alle formazioni linguistiche): di conseguenza, secondo la concezione materialistica della storia così come delineata da Labriola, soggetto della storia e storia stessa possono identificarsi perché non c'è storia al di fuori della *praxis* del suo principale agente:

Pensare è produrre. Imparare è produrre riproducendo. Noi non sappiamo bene e davvero, se non ciò che noi stessi siam capaci di produrre, pensando, lavorando, provando e riprovando; e

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 66-67

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 73

sempre per virtù delle forze che ci son proprie, nel campo sociale e dall'angolo visuale in cui ci troviamo<sup>247</sup>.

Si comprende, adesso, come la *filosofia della praxis*<sup>248</sup>, «che è il midollo del materialismo storico», «la filosofia immanente alle cose su cui si filosofeggia»<sup>249</sup>, risulti ciò che riesce a tenere assieme tutti i concetti fin qui delineati, e che permette, infine, di poter pienamente giustificare quella 'previsione morfologica' di cui più volte si è fatto cenno nel corso del testo. La previsione morfologica, infatti, agisce, così come lo stesso materialismo storico (e per converso, il marxismo) sulle strutture formali della storia, ne determina le possibilità strutturali, ma non si esprime né sulla determinazione dei tempi né, tantomeno, sul 'contenuto determinato' della previsione: la previsione morfologica, infatti, prospetta soltanto la 'forma' del socialismo, che per la costituzione immanente della formazione borghese, sarà un giorno realizzata nella storia. Se una tale visione non fosse supportata dalla *filosofia della praxis* si rischierebbe (e la storia ci ha dimostrato che il rischio è concreto) di 'de-responsabilizzare' l'azione rivoluzionaria del proletariato o, d'altro canto, di pretendere da essa fin troppo, facendo sì che, nel caso in cui la rivoluzione proletaria non risulti immediatamente imminente, o rapidamente attuabile, tutto il marxismo rischierebbe di essere falsificato (la famosa 'crisi del marxismo' contro cui Labriola ha speso dense ed impegnative pagine<sup>250</sup>). Proprio per scongiurare questo rischio, la previsione labriolana non 'promette' più di quanto essa può effettivamente offrire: la società borghese, per le sue immanenti contraddizioni, sarà un giorno necessariamente superata<sup>251</sup>, ma questo non vuol dire che, di tale superamento, sia possibile conoscerne i tempi e i modi specifici d'attuazione. Infatti, se è vero che, per Labriola, «non si può pensare se non su quello che noi possiamo sperimentare, in lato senso, noi stessi»<sup>252</sup> (e ritorna, ancora una volta, l'identificazione tra *principia essendi* e *principia cognoscendi*), l'avvento del socialismo, fin quando non è compiuto, non può essere, per stessa consequenzialità logica, sperimentato e, di conseguenza, non se può pensare se non in

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 77

<sup>248</sup> «La praxis [...]»? Nel Labriola, è un avvicinarsi al "fare delle cose", un diventarne partecipi. Solo così si può dire, che "in questa solidarietà del fare e del sapere, in questa realtà dura e obiettiva, che è processo e sintesi di lavoro e cose, trova risoluzione l'apparente antinomia fra l'uomo 'vissuto' dalla storia [...] e l'uomo che opera e fa la storia [...] fra il concetto dell'autocritica delle cose e l'azione rivoluzionaria e liberatrice". L'uomo, significa, fa ciò che vuole la storia, ne svolge le istanze obiettive». (G. MASTROIANNI, *Antonio Labriola e la filosofia in Italia*, Urbino 1976, p. 72)

<sup>249</sup> *Discorrendo di socialismo e filosofia.*, p. 86

<sup>250</sup> Cfr. A. LABRIOLA, *A proposito di crisi del marxismo*, in ID., *Saggi sul materialismo storico*, ed. cit.

<sup>251</sup> «[...] la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È la negazione della negazione. E questa non ristabilisce la proprietà privata, ma invece la proprietà individuale e sul possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso». (K. MARX, *Il Capitale. Libro primo*, a cura di D. Cantimori, intr. di M. Dobb, Roma 1994, p. 826)

<sup>252</sup> *Discorrendo di socialismo e filosofia*, p. 90

termini ‘morfologici’ e ‘formali’<sup>253</sup>. Questo vuol dire, dunque, che proprio tenendo conto della peculiare nozione di ‘immanenza’ di cui sono pervasi i testi marxisti del Labriola, si può filosofare sulla storia esclusivamente del punto di vista interno, e se questo include sia un’analisi genetica del passato così come una considerazione morfologica del presente, parimenti esclude che sul futuro possa affermarsi qualcosa di più che una considerazione inerente all’aspetto formale e strutturale (aspetto formale e strutturale che, tuttavia, viene garantito pur sempre dall’analisi del presente, e non da una qualsivoglia ‘capacità profetica’ sul futuro). Possiamo dunque comprendere perché, per Labriola, la filosofia della storia (così come il materialismo storico che, nell’accezione labriolana, è una delle forme più compiute di filosofia della storia, in accordo alla particolare concezione ‘herbartiana’ della ricerca filosofica<sup>254</sup>) deve necessariamente riuscire a tener assieme la particolarità della ricerca con l’universalità del suo intento (parliamo di quella «tendenza critico-formale al monismo»<sup>255</sup> che Labriola descrive nel terzo saggio ma che, sappiamo, è presente fin dalla prelezione del 1887): si tratta, cioè, di congiungere una ricerca particolare con un’universalità morfologicamente intesa, ovvero, un’unità mai presupposta ma sempre cercata. Dunque, concludendo, quella ‘previsione morfologica’ altro non è che il portato stesso dei fondamenti teorici del materialismo storico labriolano — costituendone, così, il suo necessario ‘coronamento’ — , materialismo storico che, intendendo la storia ‘tutta d’un pezzo’, si propone l’obbiettivo di penetrare dall’interno nell’‘officina’ della storia, al fine di renderne comprensibile (sempre ‘criticamente’) il corso, affinché la ‘rivoluzione proletaria’, lungi dall’essere un ‘disegno’ politico esclusivamente utopico, possa farsi una cosa sola con il divenire delle cose.

---

<sup>253</sup> «La previsione morfologica è del tutto antitetica tanto alle configurazioni teleologiche del fine della storia (care alle metafisiche idealistiche), quanto alle deterministiche leggi dello sviluppo storico e del divenire sociale (così in voga nel marxismo evoluzionistico della II internazionale ed ancora vivo in buona parte di quello della III). La previsione morfologica certamente si innesta su un procedimento di conoscenza “scientifica” del dato sociale e delle sue manifestazioni storiche, indicandone costanti e tendenze, ma solo per delineare sbocchi possibili ed itinerari da sperimentare e non certezze apodittiche». (G. CACCIATORE, *Crisi e attualità del marxismo nel pensiero di Labriola*, in ID., *Antonio Labriola in un altro secolo. Saggi*, Soveria Mannelli 2005, p. 27 n. 8)

<sup>254</sup> «In fondo al Marxismo ci son dei problemi generali; e questi si aggirano, per un verso su i limiti e su le forme del conoscere, e, per un’altra parte, su le attinenze del mondo umano col resto del conoscibile e del conosciuto». (*Discorrendo di socialismo e filosofia*, p. 95)

<sup>255</sup> «Se mai occorresse di formulare non sarebbe fuori di luogo il dire, che la filosofia implicita al materialismo storico è la *tendenza al monismo*; — e uso la parola tendenza accentuandola. Dico tendenza, e aggiungo *tendenza critico-formale*. Non si tratta già, insomma, di tornare alla intuizione teosofica o metafisica della totalità del mondo, come se noi, per atto di cognizione trascendente, giungessimo issofatto alla visione della sostanza a tutti i fenomeni e processi sottostante. La parola tendenza esprime precisamente l’adagiarsi della mente nella persuasione, che tutto è pensabile come genesi, che il pensabile, anzi, non è che genesi, e che la genesi ha i caratteri approssimativi della continuità. Ciò che differenzia cotesto senso della genesi dalle vaghe intuizioni trascendentali (per es. Schelling) è il discernimento critico, e quindi il bisogno di specificare la ricerca: ossia il ravvicinamento all’empirismo per ciò che concerne il contenuto del processo, e la rinuncia alla pretesa di recarsi in mano lo schema universale di tutte le cose». (*Ibid.*, p. 101)

## Conclusioni

A conclusione della ricerca, vorremmo tentare di riassumere brevemente i risultati fin qui conseguiti. Abbiamo visto, nella prima parte dello scritto, come negli scritti di Humboldt e di Droysen, Labriola sia potuto andare alla ricerca di una peculiare nozione di immanenza che, benché presentasse (come abbiamo visto) non pochi punti di ‘tensione’, fosse capace di costituire un punto di avvio per ‘interiorizzare’ le strutture storiche senza, tuttavia, aver la necessità di ricorrere a spiegazioni ‘speculative’ sul corso razionale della storia. Il tema delle idee nella storia, infatti, come abbiamo potuto vedere nel corso di tutte le sezioni in cui si articola il presente testo, è presente praticamente in tutti gli autori da noi presi in considerazione — quasi a formare una sorta di *fil rouge* nel corso della trattazione — e, prendendo avvio dalle teorie humboldtiano-droyseniane, possiamo vedere come, arrivando fino a Labriola, esso assista ad un processo di de-mistificazione, attraverso il quale, dall’originaria suggestione humboldtiana che vuole le idee nella storia come ‘universali’ e parimenti ‘particolari’ — pur tuttavia lasciando aperto un certo spiraglio ad una concezione idealistica, non riuscendo a render conto di come sia possibile tale ‘conciliazione’ tra singolare e particolare — si vada alla ricerca della loro genesi materiale che, passando per la *Völkerpsychologie* di Lazarus e di Steinthal<sup>256</sup>, giunge fino alla concezione materialistica della storia in cui, a coronamento di tale processo di ‘riduzione delle idee’ alla loro genesi effettiva, la loro universalità viene riconosciuta soltanto al livello ideologico, livello ideologico che, tuttavia, va spiegato ‘geneticamente’ sulla base della produzione. Tale processo che mira a ‘spogliare’ la possibilità delle idee nella storia da qualsiasi residuo misticheggiante o idealista, necessita, per Labriola (ma, abbiamo visto, anche per gli altri autori che abbiamo preso in considerazione) di alcuni concetti cardine, cioè, della nozione di ‘immanenza’ (senza la quale non potrebbe nemmeno darsi la possibilità che le idee si manifestino ‘fenomenicamente’ nel corso empirico della storia) e quella di ‘morfologia’ (quest’ultima, dal carattere più complesso, che permette a Labriola di riconoscere, nel processo di formazione delle ideologie — che

---

<sup>256</sup> «Nel momento in cui si faceva sostenitore della necessità di assumere una “concezione genetica” come guida dell’esame della processualità storica, Labriola mostrava di mantenere, anche nell’esposizione delle tesi centrali della concezione materialistica della storia compiuta nei *Saggi* degli anni Novanta, un significativo rapporto con la “psicologia dei popoli” di Lazarus e Steinthal, alla quale d’altronde già aveva mostrato di essere rimasto vicino per quanto riguardava la nozione di “terreno artificiale”». (S. POGGI, *Antonio Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milan 1978, p. 147)

per il cassinate sono il corrispettivo delle ‘idee’ di cui parlano gli autori trattati nelle prime due sezioni — il ‘livello formale’ attraverso cui esse si rendono effettivamente formate ed operanti). Alla luce di quanto sopra esposto, dunque, vediamo che la genesi del materialismo storico di Labriola non risiede affatto in quel ‘rovesciamento di Hegel’ attraverso il materialismo di Feuerbach, secondo la canonica triade che vuole la ‘genealogia’ del marxismo riposante nel trittico Hegel-Feuerbach-Marx, bensì consiste in una costante tensione verso il carattere universale e monistico di una riflessione filosofica capace di abbracciare le intere sorti della storia e degli uomini che la rendono possibile senza, tuttavia, tralasciare sullo studio ‘particolare’ e ‘specificato’ delle singole formazioni — anzi, fondando su di esso la sua stessa possibilità (tematica che, abbiamo visto, possiamo riscontrare fin dagli scritti sulla storia e sulla lingua di Humboldt). Ed è proprio una tale differente ‘genesì teorica’ che, a nostro avviso, permette di preservare il marxismo di Labriola da irrigidimenti teorici e politici, da dogmatismi, e da eccessive semplificazioni, e che consente una considerazione ‘aperta’ e ‘critica’ delle teorie marx-engelsiane. Inoltre, se di origine humboldtiana — a nostro avviso — è la tensione che anima la «tendenza critico-formale al monismo» della filosofia della storia di Labriola, sempre a Humboldt (come a Steinthal) si può fare risalire quella concezione che vuole la ‘produttività’ originaria dell’essere storico come costitutiva delle stesse strutture entro le quali egli trova uno sviluppo e le sue condizioni che, unita alla nozione di immanenza di cui abbiamo in precedenza parlato, permette — a nostro avviso — di render pensabile e concepibile quella particolare concezione di immanenza umana nella storia che Labriola chiama *filosofia della praxis*. Se, infatti, le strutture storiche non possono essere costituite né concepite ‘dall’esterno’ dell’empiria del corso storico, parimenti è necessario che la ‘forza’ capace di animarle dall’interno sia originariamente produttiva: tale è, appunto, la nozione labriolana di *praxis*, la quale agendo forma, e forma esclusivamente nella dimensione dell’azione. La *praxis* umana, dunque, è la fonte prima e originaria delle strutture storiche, strutture storiche che, una volta costituitesi, necessitano di essere indagate nella loro forma specifica, affinché il significato complessivo della specificata ‘formazione’ storica presa in esame, e nei confronti di se stessa come nei confronti delle altre formazioni, possa risaltare nella sua più verace compiutezza. Ed è questo punto che il criterio del ‘morfologico’ diventa centrale per comprendere la concezione materialistica della storia di Labriola. Il concetto del ‘morfologico’ (e del ‘metodo genetico che ad esso è strettamente intrecciato), infatti, sebbene possa esser fatto derivare già da Humboldt, ma che comunque appartiene ad un dato contesto storico che è la ‘rinascenza’ delle scienze

della natura nel periodo immediatamente successivo alla morte di Hegel e alla progressiva decadenza dell'hegelismo<sup>257</sup>, trova una sua formulazione compiuta — in relazione alle problematiche storico-sociali che potevano massimamente interessare a Labriola — nella filosofia di Steinthal di Lazarus, e, in relazione a quest'ultimo, nella riflessione sulla natura dello 'spirito oggettivo'. In tale teoria, a nostro avviso, è possibile riscontrare molte tematiche che poi influenzeranno Labriola per quanto riguarda la sua teorizzazione del 'terreno artificiale' (ovvero, lo 'spazio storico-ideale' che si forma 'al di sopra' della produzione materiale e dove si svolge l'effettivo corso storico delle azioni umane), così come in relazione alla concezione dinamica del rapporto 'struttura-sovrastuttura', come abbiamo visto nelle pagine precedenti. La concezione del morfologico permette a Labriola di indagare, innanzi tutto, una formazione dal punto di vista della 'forma' (si perdoni la ripetizione), quindi senza entrare nello specifico della determinazione effettiva del singolo avvenimento storico, singolo avvenimento storico il quale, tuttavia, è parimenti necessario per la determinazione della stessa 'forma', essendo quest'ultima in relazione costantemente dialettica con quest'ultimo. Questo porta Labriola a sviluppare una teoria della volontà umana sulla storia la quale, sebbene mai esplicitata in termini sistematici, affiora costantemente nel corso dei suoi scritti (così come abbiamo tentato di mostrare nelle precedenti pagine) e che si può far risalire sia alla sua formazione herbartiana (soprattutto in relazione alla riflessione sulla filosofia morale e all'analisi dell'atto volitivo dal punto di vista 'psicologico') sia all'insieme di tematiche che abbiamo tentato di esporre in relazione ai testi degli autori da noi considerati. Infatti, una tale 'teoria della volontà', ben si sposa con la nozione di immanenza e di originaria produttività dell'atto storico, permettendo di interiorizzare l'atto volitivo nel corso empirico della storia, conferendo così, alla riflessione, un carattere politico che, lungi dall'essere 'ideologico' dal punto di vista deteriore, si configura come una guida all'azione 'aperta e critica' che si propone di guidare l'azione rivoluzionaria del proletariato, evitando utopismi e 'sentimentalismi'. Per questo nel suo scritto incompiuto *Da un secolo all'altro*, che avrebbe dovuto costituire il quarto saggio sulla concezione materialistica della storia, Labriola può affermare che

Dalla vita vissuta siam passati alla vita compresa, e in qualche modo anticipata dal pensiero e quindi capace d'essere in qualche modo voluta. Dal processo solamente attraversato o percorso

---

<sup>257</sup> Si veda, per un'esauriente quanto attenta panoramica sullo sviluppo delle scienze della natura nel XIX secolo, E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Vol. IV. Il problema della conoscenza nei sistemi posthegeliani*, Libro secondo: *L'ideale della conoscenza nella biologia e le sue trasformazioni*, trad. di E. Arnaud, Torino 1958 pp. 191-336.



siam giunti al processo valutato, presentito, desiderato, agognato, ossia alla persuasione del progresso<sup>258</sup>.

Il processo di ‘conoscenza’ storica si identifica qui con la capacità di incidere attivamente su di essa: è questa la conciliazione tra *principia essendi* e *principia cognoscendi*, conciliazione che è resa possibile dal materialismo storico, in quanto *filosofia della praxis*. Quella *praxis* che è caratteristica peculiare dell’uomo storico, uomo che è «animale sperimentale» per eccellenza, non soltanto costituisce le ‘strutture’ storiche, ma viene a configurare parimenti dei ben definiti ‘livelli di coscienza’ da parte dell’agente storico<sup>259</sup>. Così come nell’era dell’ideologia la ‘coscienza’ dell’uomo era dominata dalla ‘sovrastuttura’ ideologica (sovrastuttura che, non ci si stancherà mai di ripeterlo, non è mai illusione o falsità, ma sempre struttura ‘oggettiva’ che ha un effetto pratico e reale nel corso della storia umana), così nel socialismo l’uomo potrà agire non più condizionato dalle strutture che esso stesso crea, bensì potrà egli condizionare quest’ultime, essendo consapevole di agire sempre e comunque all’interno della storia, senza sovrainporre ad essa alcuna ‘sovrastuttura’, senza dover attribuire ‘a priori’ un senso al corso delle cose, ma facendosi una cosa sola con esso, affinché il materialismo storico, che è la «critica immanente ai contrasti della presente civiltà»<sup>260</sup> (e ci si focalizzi sull’aggettivo ‘immanente’), possa rappresentare la controparte teorica dell’effettiva azione politica che, piuttosto che ‘sindacare’ sulla storia, agisce realmente all’interno di essa, portando su se stessa le immanenti contraddizioni e le storture, come anche faccia proprie tutte le possibilità ad essa implicite che permettono un riscatto, un reale progresso che, per usare ancora una volta le parole di Labriola, «è riposto nella aspettazione del *socialismo*»<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> A. LABRIOLA, *Da un secolo all’altro*, in ID., *Saggi sul materialismo storico*, ed. cit., p. 367

<sup>259</sup> «Con il termine *praxis* Labriola intende dunque sia l’*insieme dell’attività umana*, pratica e teorica, sia il momento specifico dell’*azione*, autonomo e subordinante rispetto al pensiero. Quest’ultimo, infatti, non è mero *intelligere*, bensì prassi teorica, che si corrobora nell’azione». (F. SBARBERI, *Antonio Labriola: il marxismo come epistemologia e come scienza sociale*, in «Rivista di storia contemporanea», n. 2, 1983, pp. 178-179)

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 349

<sup>261</sup> *Ivi*

## Bibliografia

### *Edizioni dei testi di riferimento*

#### a) Opere di Wilhelm von Humboldt

W. VON HUMBOLDT, *Sullo studio dell'antichità e di quella greca in particolare*, in ID., *Scritti filosofici* (d'ora in poi SF), a cura di G. Moretto e F. Tessitore, Torino 2004, pp. 267-295

W. VON HUMBOLDT, *Il secolo diciottesimo*, in SF, pp. 297-397

W. VON HUMBOLDT, *Lo spirito dell'umanità*, in SF, pp. 399-409

W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, in SF, pp. 521-540

W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell' "Agamennone" di Eschilo*, in SF, pp. 697-722

W. VON HUMBOLDT, *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, in SF, pp. 723-745

W. VON HUMBOLDT, *Sull'origine delle forme grammaticali e il loro influsso sullo sviluppo delle idee*, in SF, pp. 747-774

W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, in SF, pp. 776-800

W. VON HUMBOLDT, *Testi linguistici*, in *Wilhelm von Humboldt nella cultura contemporanea*, a cura di L. Heilmann, Bologna 1976, pp. 329-436

W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico*, a cura di F. Tessitore, tr. it. di G. Moretto, Napoli 1980

W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, a cura di Donatella Di Cesare, Roma 1991

b) Opere di Johann Gustav Droysen

J. G. DROYSEN, *Grundriss der Historik*, Leipzig 1882

J. G. DROYSEN, *Lettera al figlio Gustav* del 31.7.1864, n. 1118, in ID., *Briefwechsel*, herausgegeben von R. Hübner, Zweiter Band, 1851-1884, pp. 849-850

J. G. DROYSEN, *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, herausgegeben von Rudolf Hübner, München: Oldenbourg, 1937

J. G. DROYSEN, *Sommario di Istorica*, trad. e nota di D. Cantimori, Firenze 1943

J. G. DROYSEN, *Istorica*, trad. di L. Emery, Milano-Napoli 1966

J. G. DROYSEN, *Historik*, Textausgabe von Peter Leyh, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977

c) Opere di Heymann Steinthal e Moritz Lazarus

H. STEINTHAL, *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana. Filologia, storia e psicologia*, tr. it. a cura di A. Meschiari, Napoli 1998

M. LAZARUS, *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura. Scritti.*, tr. it. a cura di A. Meschiari, Napoli 2008

d) Opere di Antonio Labriola

A. LABRIOLA, *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza*, in ID., *Scritti vari, editi e inediti di filosofia e politica; raccolti e pubblicati da B. Croce*, Bari 1906

A. LABRIOLA, *Recensione all'«Introduzione alla filosofia della storia» di A. Vera*, in ID., *Scritti vari, editi e inediti di filosofia e politica; raccolti e pubblicati da B. Croce*, Bari 1906

A. LABRIOLA, *Del concetto della libertà*, in ID., *Scritti vari, editi ed inediti di filosofia e politica; raccolti e pubblicati da B. Croce*, Bari 1906

A. LABRIOLA, *Il problema della filosofia della storia*, in ID., *Scritti vari, editi e inediti di filosofia e politica; raccolti e pubblicati da B. Croce*, Bari 1906

A. LABRIOLA, *Lettere a Engels*, Roma 1949

A. LABRIOLA, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele*, in *Opere* (II), a cura di L. Dal Pane, Milano 1961

A. LABRIOLA, *Dell'insegnamento della storia*, in ID., *Opere* (III) a cura di L. Dal Pane, Milano 1962

A. LABRIOLA, *Saggi sul materialismo storico*, a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Roma 1964

A. LABRIOLA, *Saggi sulla concezione materialistica della storia*, a cura e con un'introduzione di E. Garin, Bari 1971

A. LABRIOLA, *Lettere a Benedetto Croce (1885-1904)*, Napoli, 1975

A. LABRIOLA, *I problemi della filosofia della storia*, a cura di N. Siciliani De Cumis, Napoli 1976

A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e filosofia*, a cura di R. Finelli, Roma 1997

A. LABRIOLA, *L'università e la libertà della scienza*, introduzione di L. Sichirolo, Roma 1996

A. LABRIOLA, *Del socialismo e altri scritti politici*, intr. e cura di M. Zanantoni, Milano 2004

#### e) Opere di Georg W. F. Hegel

G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 2000

G. W. F. HEGEL, *Filosofia della storia universale*, a cura di K. H. Ilting, K. Brehmer e H. N. Seelman, intr. di S. Dellavalle, trad. di S. Dellavalle, Torino 2001

G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica*, tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari 2008

#### f) Opere di Karl Marx e di Friedrich Engels

K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino 1949

K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1950

K. MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, intr. di G. Giorgetti, trad. di P. Togliatti, Roma 1977

K. MARX, *Sulla questione ebraica*, in B. Bauer-K.Marx, *La questione ebraica*, Roma 2004

K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, introduzione di R. Mazzari, con un saggio di A. Illuminati, tr. di G. Sgrò, Bolsena 2008

K. MARX, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, a cura di M. Musto, trad. di G. Backhaus, Macerata 2010

K. MARX, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Milano 2010

K. MARX, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, pref. di T. Carver, intr. di M. Musto, trad. di G. Backhaus, Roma 2012

K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, pref. di T. Carver, intr. di M. Musto, trad. di G. Backhaus, Roma 2012

K. MARX, *Il Capitale. Libro primo*, intr. di M. Dobbi, trad. di D. Cantimori, Roma 1994

K. MARX-F. ENGELS, *La sacra famiglia*, a cura di G. De Caria, Roma 1954

K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, intr. di C. Luporini, trad. di F. Codino, Roma 1975

K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Roma 2009

F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Roma 1950

F. ENGELS, *Antidühring. La scienza sovvertita del signor Dühring*, trad. di G. De Caria, Milano 2003

e) Altre opere citate e/o consultate

A. BOECKH, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, a cura di A. Garzya, Napoli 1987

J. DIETZGEN, *L'essenza del lavoro mentale umano*, a cura di : Colletti, Milano 1953

L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di C. Cometti, Milano 2008

L. FEUERBACH, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Bari 1967

J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti di scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, trad. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, Parma 2008

J. F. HERBART, *Introduzione alla filosofia*, trad. it. di G. Vidossich, Bari 1906

J. F. HERBART, *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione*, traduzione, saggio introduttivo, sommarii e note di G. Tarozzi, Bologna 1947

V. I. LENIN, *Quaderni filosofici*, con un'introduzione su 'Il marxismo ed Hegel', a cura di L. Colletti, Milano 1958

V. I. LENIN, *Materialismo ed empiriocriticismo*, prefazione di L. Gruppi, trad. di F. Platone, Roma 1970

V. I. LENIN, *Quaderni filosofici*, a cura di I. Ambrogio, Roma 1976

T. G. MARSARYK, *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus*, Wien 1899

G. V. PLEKHANOV, *Le questioni fondamentali del marxismo*, a cura di A. D'Ambrosio, Milano 1945

B. SPAVENTA, *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, a cura e con un'introduzione di G. Vacca, Bari 1969

B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Roma 2003

### *Bibliografia secondaria*

#### *a) Sullo storicismo di Humboldt e di Droysen:*

AA. VV., *Wilhelm von Humboldt nella cultura contemporanea*, a cura di L. Heilmann, Bologna 1976

- AA. VV., *Wilhelm von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «saperi positivi»*, Napoli 1993 (cercare saggi specifici)
- C. ANTONI, *L'“istorica” del Droysen*, in *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli 1946, pp. 118-125
- B. BRAVO, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Étude sur Droysen historien de l'antiquité*, Cracovia 1968
- S. CAIANIELLO, *Finitezza ed eticità nel pensiero storico di J. G. Droysen*, in “Archivio di storia della cultura”, II (1989), pp. 305-323
- S. CAIANIELLO – *La ricezione di Humboldt in Droysen: elementi per una ricostruzione*, in AA. VV., *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lissa, Milano 1997, pp. 233-245
- A. CARRANO, *Progresso o sviluppo? Un problema di filosofia della storia nella prospettiva di W. von Humboldt*, in AA. VV., *Lo storicismo e la sua storia: Temi, problemi, prospettive*, a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lissa, Milano 1997
- A. CARRANO, *Un eccellente dilettante. Saggio su Wilhelm von Humboldt*, con una nota di F. Tessitore, Napoli 2001
- I. CERVELLI, *Considerazioni su Droysen e la storiografia italiana*, in “La Cultura”, VII (1969), pp. 238-258.
- B. CROCE, *Il discorso di Guglielmo di Humboldt “sull'ufficio dello storico”*, in ID., *Conversazioni critiche*, serie quarta, Bari, pp. 365-383
- D. FAUCCI, *Il problema storiografico nel pensiero di G. Humboldt*, in *Accademia d'Italia*, Roma 1941
- P. GIACOMONI, *Formazione e trasformazione. “Forza” e “Bildung” in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, Milano 1988
- M. IVALDO, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, Napoli 1980
- F. MEINECKE, *La concezione storica di Droysen*, in ID., *Senso e significato della storia*, a cura di M. T. Mandalari, con un'appendice di B. Croce, Napoli 1948, pp. 37-42
- A. MOMIGLIANO, *J. G. Droysen between Greeks and Jews*, in “History and Theory”, vol. 9, n. 2 (1970), pp. 139-153
- F. TESSITORE, *Humboldt e la Weltgeschichte*, intr. a W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico* Napoli 1980, pp. 7-61

F. TESSITORE, *“Weltgeschichte” o “Universalgeschichte”? Lo storicismo dei filosofi e lo storicismo degli storici*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. I, Roma 1995, pp. 81-108

F. TESSITORE, *Attualità di W. von Humboldt*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. II, Roma 1995, pp. 527-535

F. TESSITORE, *L’etica di Humboldt*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. II, Roma 1995, pp. 579-593 (già in AA. VV., *La perfezione oggi*, Padova 1977, pp. 181-195)

F. TESSITORE, *Hegel e Humboldt*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. II, pp. 629-559 (già in “Atti dell’Accademia di scienze morali e politiche della Società nazionale di scienze, lettere ed arti in Napoli”, XCVIII (1987) pp. 297-321)

F. TESSITORE, *L’“Istorica” di Droysen tra Humboldt e Hegel*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. II, Roma 1995, pp. 811-862 (già in “Filosofia”, XXII (1971), 3, pp. 311-350)

b) Sulla filosofia di Steinthal e Lazarus e sulla ‘Völkerpsychologie’

A. MESCHIARI, *Per una storia dell’herbartismo in Italia*, «Rivista di filosofia», n. 12, Feb. 1980, pp. 98-124

A. MESCHIARI, *Contributi allo studio dei fondamenti dello storicismo. I. La filosofia della lingua di Heumann Steinthal.*, in «Intersezioni», n. 2, Ago. 1991, pp. 283-314

A. MESCHIARI, *Per una storia del concetto di condensazione*, «Giornale Critico della filosofia italiana», Fasc. II, Mag. Ago. 1998, pp. 293-306

A. MESCHIARI, *La psicologia dei popoli di Moritz Lazarus*, «Giornale critico della filosofia italiana», Fasc. III, Set-Dic.

A. MESCHIARI, *Psicologia delle forme simboliche. «Rivoluzione», filosofia del linguaggio e «spirito oggettivo»*, Firenze 1999

c) Su Antonio Labriola

AA. VV., *Antonio Labriola nella cultura europea dell’Ottocento*, a cura di F. Sbarberi, presentazione di E. Garin, Manduria, 1988



- AA. VV., *Antonio Labriola filosofo e politico*, a cura di L. Punzo, Milano 1996
- L. ACTIS PERINETTI, *Antonio Labriola e il marxismo in Italia*, Torino 1958
- M. AGRIMI, *Labriola tra Croce e Gentile*, in ID., *Da Bruno a Croce. Studi sul pensiero meridionale*, a cura di L. Bianchi e M. Torrini, Napoli 2012, pp. 243-264
- M. AGRIMI, *Con Labriola e con Croce*, in ID., *Da Bruno a Croce*, ed. cit., pp. 265-279
- N. BADALONI, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino 1975
- N. BADALONI, *Labriola politico e filosofo*, in «Critica Marxista», Roma 1971
- G. BEDESCHI, *Il marxismo di Antonio Labriola*, in «Mondoperaio», XXXIII, novembre 1980, n. 11
- S. BRUZZO, *Il pensiero di Antonio Labriola. Studio Critico*, Bari 1942
- G. CACCIATORE, *Antonio Labriola in un altro secolo. Saggi*, Soveria Mannelli, 2005
- B. CENTI, *Antonio Labriola: Dalla filosofia di Herbart al materialismo storico*, Bari 1984
- L. DAL PANE, *La teoria della epigenesi nel pensiero di Antonio Labriola*, in “Critica Sociale”, XXXV (1925), n. 8, pp. 109-112
- L. DAL PANE, *Profilo di Antonio Labriola*, Milano 1948
- L. DAL PANE, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Torino 1975
- F. DE ALOYSIO, *Studi sul pensiero di Antonio Labriola*, Assisi-Roma, 1976
- B. DE GIOVANNI, *Labriola e il metodo critico*, in «Critica marxista», XVII (1979), n. 4, pp. 103 e sgg.
- G. GALASSO, *Il problema della metodologia storica in Antonio Labriola*, (Prospettiva settanta, N. S. . 4, n. 2, 1982)
- E. GARIN, *Introduzione ad A. LABRIOLA, La concezione materialistica della storia*, Bari 1971
- E. GARIN, *Antonio Labriola nella storia della cultura e del movimento operaio*, in «Critica marxista», XVII (1979), n. 2, pp. 67 sgg.
- E. GARIN, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Bari 1983

- E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, Bari 1959
- E. GARIN, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Bari 1962
- E. GARIN, *Antonio Labriola: ritratto di un filosofo*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», Fasc. II, Mag. Ago. 1998, pp. 173-188
- V. GERRATANA, *Materialismo e marxismo*, in ID., *Ricerche di storia del marxismo*, Roma 1972, pp. 100-169
- V. GERRATANA, *Marxismo ortodosso e marxismo aperto in Antonio Labriola*, in «Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli», anno XV, 1973, pp. 554-580
- V. GERRATANA, *Antonio Labriola e l'introduzione del marxismo in Italia*, in AA. VV., *Storia del Marxismo*, vol. II, "Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale", Torino 1979
- A. GUERRA, *Studi sulla vita e il pensiero di Antonio Labriola* (Rassegna di Filosofia, vol. 6, fasc. 1. Gen-mar 1957)
- G. MARRAMAO, *La problematica della scientificità del marxismo nel pensiero di Antonio Labriola*, Firenze 1970 (Giornale critico della filosofia italiana, fasc. 3 1970)
- G. MASTROIANNI, *Antonio Labriola e la filosofia in Italia*. Urbino 1976
- S. MICCOLIS, *Antonio Labriola. Saggi per una biografia politica*, Milano 2010
- G. P. ORSELLO, *Antonio Labriola. Il pensiero del filosofo, l'impegno del politico*, Milano 2004
- S. POGGI, *Antonio Labriola: Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milano 1978
- S. POGGI, *Introduzione a Labriola*, Roma-Bari 2005
- F. SBARBERI, *Ordinamento politico e società nel marxismo di Antonio Labriola*, Milano 1986
- F. SBARBERI, *Antonio Labriola: il marxismo come epistemologia e come scienza sociale*, in «Rivista di storia contemporanea», n. 2, 1983, pp. 149-193
- N. SICILIANI DE CUMIS, *Studi su Labriola*, Urbino, 1976

N. SICILIANI DE CUMIS, *Per una biografia intellettuale e politica di Antonio Labriola* (Studi storici, n. 4, 1985)

N. SICILIANI DE CUMIS, *Labriola dopo Labriola. Tra nuove carte d'archivio, ricerche, didattica.*, Pisa 2011

B. WIDMAR, *Antonio Labriola*, Napoli 1964

#### d) Altra bibliografia

AA. VV., *Gli Hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato Unitario – Mostra bibliografica e documentaria*, a cura dell'Istituto Italiano per gli studi filosofici, Napoli 1987

AA. VV., *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, a cura di R. Bellofiore, Roma 2007

L. ALTHUSSERL, *Lenin e la filosofia*, trad. di F. Madonia, Milano 1969

E. AGAZZI, *Il giovane Croce e il marxismo*

N. BADALONI, *Per il comunismo. Questioni di teoria*, Torino 1972

G. BARSANTI, *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo* (cercare riferimenti bibliografici)

E. BELLONE, *Note sulla rivoluzione scientifica nella prima metà dell'Ottocento*, in «Critica Marxista», Quaderno n. 6 – “Sul marxismo e le scienze” (1972); pp. 153-169

G. CACCIATORE, *Lo storicismo critico-problematico e la tradizione della “filosofia civile” italiana*, in G. CACCIATORE-G. CANTILLO- G. LISSA, *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Milano 1997

G. CACCIATORE, *Le filosofie dello storicismo italiano*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Milano 2002

F. CASSANO, *Marxismo e filosofia in Italia*, Bari 1973

E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, Vol. IV, tr. it. di E. Arnaud, Torino 1958

F. CHIEREGIN, *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma 2008

- L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969
- A. CORNU, *Karl Marx e il pensiero moderno*, Torino 1949
- A. LEPRE, *La funzione della storia nell'opera di Marx*, in AA VV., *Marx e i marxismi cent'anni dopo*, a cura di G. Cacciatore e F. Lomonaco, Napoli 1987, pp. 89-113
- L. CORTESI, *Storia del comunismo. Da utopia al Terrore sovietico*, Roma 2010
- B. CROCE, *Conversazioni critiche*, serie prima, Bari, 1924<sup>2</sup>
- B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in ID., *Primi saggi*, Bari, 1923<sup>2</sup>, pp. 3-41
- B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, 1952
- B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Bari 1954<sup>6</sup>
- M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, Bari 1965
- B. DE GIOVANNI, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari 1970
- B. DE GIOVANNI, *Marx e la costituzione della praxis*, in AA. VV., *Marx e i marxismi cent'anni dopo*, a cura di G. Cacciatore e F. Lomonaco, Napoli 1987, pp. 145-172
- R. FINESCHI, *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA<sup>2</sup>)*, Roma 2008
- R. FINESCHI, *Hegel e Marx. Contributi a una rilettura*, Roma 2006
- F. FISTETTI, *Lenin e il machismo. Da "Materialismo ed empiriocriticismo" ai "Quaderni filosofici"*, Milano 1977
- D. GRAY CARLSON, *A commentary to the Hegel's "Science of Logic"*, Basingstoke 2007
- L. GRUPPI, *Il pensiero di Lenin*, Roma 1971
- J. HYPOLITE, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, presentazione di M. dal Pra, Firenze 1972
- A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique de Hautes Études raccolte e pubblicate da R. Queneau*, ed. italiana a cura di G. F. Frigo, Milano 2010

- S. LANDUCCI, *Hegel, la coscienza e la storia. Approssimazione alla Fenomenologia dello Spirito*, Firenze 1976
- S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1969
- A. LORIA, *Marx e la sua dottrina*, Milano-Palermo-Napoli 1902
- L. MALUSA, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'ottocento. I. Tra positivismo e neokantismo*, Milano 1977
- H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, trad. di A. Izzo, Bologna 1974
- A. PASTORE, *La filosofia di Lenin*, Milano 1946
- R. RACINARO, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari 1978
- M. ROSSI, *Marx, la sinistra hegeliana e l'ideologia tedesca*, estratto dalla rivista «Società», Anno XIV, n. 5 e 6, – Anno XV, n. 1 e 2, Milano 1959
- M. ROSSI, *Da Hegel a Marx III – La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano 1974
- A. SANTUCCI, *Gli eredi del positivismo. Ricerche sulla filosofia italiana fra '800 e '900*, Bologna 1996
- N. SICILIANI DE CUMIS, *Herbart e herbartiani alla scuola di Bertrando Spaventa*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», LII, 1973, pp. 517-61
- A. SCHMIDT, *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, tr. it. di G. Marramao, Bari 1972
- F. TESSITORE, *Profilo dello storicismo politico*, Torino 1981
- F. TESSITORE, *Introduzione allo storicismo*, Bari 1991
- F. TOCCO, *Studi sul positivismo*, in «Rivista Contemporanea» voll. LVII-LVIII, anno XVII (1869), pp. 329-339 e pp. 21-37
- V. VERRA, *La filosofia di Hegel*, Torino 1981
- V. VERRA, *Introduzione a Hegel*, Bari 1999

